

DIE CHRISTELIKE BROEDERSKAPSLEER:  
SY AGTERGROND EN TOEPASSING IN DIE  
VROEË KERK.

---

AKADEMIESE PROEFSKRIF TER VERKRYGING VAN  
DIE GRAAD VAN DOKTOR IN DIE FILISOFIE  
AAN DIE UNIVERSITEIT VAN STELLENBOSCH

deur

BAREND JACOBUS MARAIS  
gebore te Steynsburg, K.P.

---



Aan My Vader  
in dankbare erkentlikheid.

## i.

Graag veroorloof ek my by die voltooiing van my dissertasie 'n terugblik oor my studiejare en 'n woord van dank en hulde aan hulle wat deur onderrig of voorbeeld tot my vorming bygedra en my vir my lewenswerk voorberei het.

Allereers sal dit my vergun word om my vader en oudste broer te noem, wat my deur moeilike jare heen en met groot persoonlike opoffering in staat gestel het om my studies rustig voort te sit.

Aan my hooggeagte Promotor, Prof. Dr. B.B. Keet van die Universiteit en die Teologiese Seminarium van Stellenbosch, moet 'n besondere woord van dank my van die hart. Met die voltooiing van hierdie proefskrif beëindig ek 'n lang studieverbintenis met hom, eers in die Dogmatiek en Christelike Etiek en daarna in die Wysbegeerte. Sy daadwerklike leiding en belangstelling het grootliks daartoe bygedra dat hierdie studie voltooi is. Sy heldere insig en gebalanseerde oordeel het deur al die jare wat ek bevoorreg was om sy klasse by te woon, my bewondering afgedwing.

Aan my ou Alma Mater, die Universiteit van Stellenbosch, waarheen ek as jong seun kon gaan, waar ek gevorm is en in my die lus vir studie gewek is, dink ek met warme dankbaarheid terug, en aan Prof. N.J. Brummer, onder wie se inspirerende leiding ek die eerste insigte in die Wysbegeerte kon kry, en my Meestersgraad in hierdie vak kon voltooi.

Ook mag ek nie nalaat nie om hier die name te noem van my Professore van die „Theological Seminary" van Princeton, New Jersey, onder wie ek gevorderde studie kon deurmaak. Ek dink veral met groot waardering aan die Professore Zwemer, Erdman, Loetscher en Kuizenga.

Baie graag wil ek my dank betuig aan die N.H. of G. Kerk van Transvaal, wat my in 1938 as hulle verteenwoordiger gestuur het na die Wêreld-Sendingkonferensie te Madras, Indië, alwaar die begeerte om hierdie besondere studie aan te pak in

my gewek is. My dank ook aan die gemeente Pretoria-Oos wat my in my studietyd op 'n besonder gulhartige manier te gemoet gekom het, en aan Mnr. J. Horak van die Vertaalburo, Pretoria, wat my in sy hoedanigheid as taalkundige met hulp en raad bygestaan het.

Ten laaste 'n besondere woord van dank en waardering aan my vriende, die studente van die Universiteit van Pretoria, wat my deur hulle liefde en lojaliteit bewaar het van spanning en kommer, sodat ek hierdie studie, temidde van veelvuldige en dringende werksaamhede, tog rustig kon voort-sit.

Pretoria,

September, 1946.

TER INLEIDING.

Die inhoud en die praktiese toepassing van die christelike broederskapsleer is een van die dringendste vrae van ons eeu. In hierdie studie het ons ons as taak gestel om die beginsels van die christelike broederskapsleer soos dit vir ons in die Ou en die Nuwe Testament weergegee word, uiteen te sit en om die toepassing van hierdie beginsels in die lewe van die vroeë kerk na te spoor. Aangesien ons die christelike beginsels in die juiste historiese perspektief moet sien, was dit noodsaaklik dat ons eers die agtergrond moes uitwerk waarteen die Christendom sy verskyning gemaak het. Ons het gevolglik die eerste Afdeling van ons studie aan die geestelike en kulturele milieu waarin die Christendom opgekom het, gewy en die lig laat val op die algemene geestesneiginge in die wêreld van die eeue onmiddellik voor die geboorte van Jesus Christus. Ons het in volgorde gelet op die algemene faktore in die hellenisme wat die gedagtes van die mens in 'n meer universalistiese rigting gestuur het, op die filosofie, die misterie-godsdienste<sup>x</sup> en die Judaïsme van die diaspora. Ons het alleen die oosterse misterie-godsdienste behandel en die Griekse misterieë - die Orphisme en die misterieë van Eleusis buite rekening gelaat omdat hulle 'n veel geringer rol gespeel het, en die Ophisme waarvan ons die meeste weet spoedig deur die oosterse misterie-godsdienste heeltemaal verswelg is.<sup>x</sup>

---

\* Voetnoot: Daar was behalwe die Oosterse misterie-godsdienste 'n verskeidenheid heidense misterieë in die Grieks-Romeinse wêreld werkzaam. Reeds in die sesde eeu voor Christus het die Orphisme hom in die Griekse lewe laat geld. Die Orphisme het geleer dat die mens deur ekstase met God verenig kon word en op dié manier 'n voorsmaak van die onsterflikheid kon verkry. Dit is ook bekend dat orphistiese broederskappe in die lewe geroep is.

Naas die Orphisme moet nog die misterieë van Eleusis genoem word. Ons weet egter heel weinig van hierdie misterieë en hul is vir ons studie van minder belang. Dieselfde geld van die Neo-Pythagoriste van wie ons ook weet dat hulle geleedere in broederskappe saangesnoer is.

Vir die voorbereiding van die hellenisme vir die broederskapsgedagtes van die Christendom was hierdie rigtings, anders as die oosterse misterie-godsdienste, skynbaar van geen besondere betekenis nie.



Nog één verduideliking is nodig. Waar ons die term „Vroeë Kerk" gebruik, het ons die kerk van die eerste drie eeue in gedagte. Ons het by die afbakening van ons onderwerp om o.i. goeie redes besluit om ons, wat die ondersoek na die praktiese toepassing van die christelike broederskapsbeginsels betref, alleen tot die eerste drie eeue te beperk. Ons volg hierin die leiding van die bekendste kerkhistorici, wat almal min of meer die oorgang van die derde na die vierde eeu as 'n natuurlike verdelingspunt en die einde van 'n besondere fase in die geskiedenis van die vroeë kerk beskou. Ons sou die geskiedenis van die christelike kerk gedurende die eerste eeue met algemene instemming van historici as volg kon verdeel: (a) Die apostoliese tydperk 30 - 110 N.C.

(b) Die tydperk van die vroeëre apologete (110-180 N.C.)

(c) " " " " groot denkers (180-250 N.C.)

(d) " " " " finale stryd (250-313 N.C.)

In die geskiedenis van daardie drie eeue leer ons die kerk in sy strydperiode ken vóór die beskermende arm van die Staat oor die kerk uitgestrek en die kerk al sterker van buite beïnvloed is. Dit is welbekend dat na die troonsbestyging van Constantyn in 306 hierdie Keiser nie alleen die Christendom beskerm het en kerke op staatkoste laat bou het nie, maar dat hy ook selfs persoonlik die Concilie van Nicea bygewoon het. Met hom het 'n nuwe fase in die lewe van die vroeë kerk begin. Wil ons weet wat die oorspronklike gedagte van die kerk was is dit weer die eerste drie eeue wat ons die beste insig gee in die oorspronklike inspirasie van die Meester self. Hoewel die kerk aan die einde van die derde eeu nog nie geleentheid gehad het om oor die christelike waarhede te besin soos Christene in later eeue nie, het die kerk van die eerste eeu nader aan die oorspronklike voorbeeld en inspirasie van Christus gestaan. En juis hierdie feit is vir ons van besondere belang. Dit is ook uit die

kerkgeskiedenis baie duidelik dat wat die toepassing van christelike broederskap betref dié die geskiedenis van die eerste drie eeue is wat ons die suiwerste en warmste openbaring daarvan gee. In die vierde en veral die vyfde eeu merk ons groot agteruitgang in die openbaring van die christelike liefde en die christelike eenheid totdat Christene vanaf die einde van die vyfde eeu vergeet om mekaar lief te hê. Die eerste drie eeue maak nie alleen 'n besondere fase in die lewe van die vroeë kerk uit nie, maar die kerk het ook teen daardie tyd reeds 'n uitgebreide literatuur opgebou waaruit sy gedagtegang vasgestel kan word. En aangesien die Christendom reeds baie wyd versprei was het hy tyd en geleentheid genoeg gehad om sy leerstellings op die verskillende lewensterreine toe te pas.

---

ALGEMENE ONDERWERP.

"DIE CHRISTELIKE BROEDERSKAPSLEER: SY AGTERGROND EN  
TOEPASSING IN DIE VROEË KERK."

---

SKEMA:

AFDELING A: Die agtergrond..... p. 1 - 88.

Die Groei van die Universalisme in:

- (1) Die Grieks-Romeinse wêreld  
(algemene faktore)..... p. 1 - 21.
- (2) Die Filosofie..... p. 22 - 45.
- (3) Die misterie-godsdienste..... p. 46 - 65.
- (4) Die Judaïsme van die diaspora..... p. 66 - 88.

AFDELING B: Die beginsels van die christelike  
broederskapsleer en die sosiale  
implikasies daarvan..... p. 89 - 188.

- (1) Die beginsels self..... p. 89 - 137.
- (2) Die aard van die sosiale leer van  
Jesus en die apostels..... p. 138 - 188.

AFDELING C: Die toepassing van die christelike  
broederskapsleer in die vroeë kerk..... p. 189 - 339.

- (1) Die broederskap van die vroeë kerk  
(in die algemeen)..... p. 189 - 228.
- (2) Die toepassing van die broederskaps-  
leer op spesifieke terreine van die  
sosiale lewe:
  - (a) Christelike broederskap en  
slawerny..... p. 229 - 263.
  - (b) Christelike broederskap en per-  
soonlike besit..... p. 264 - 293.
  - (c) Christelike broederskap en rasse-  
verskille..... p. 294 - 326.

TERUGBLIK..... p. 327 - 339.

BIBLIOGRAFIE..... p. 340 - 349.

AFDELING A:

HOOFSTUK I.

DIE GROEI VAN DIE UNIVERSALISME IN DIE  
GRIEKS-ROMEINSE WÊRELD.

INLEIDING:

- (a) Tydens die Republiek (509 - 31 vóór Christus).
  - (b) Die Griekse invloed.
  - (c) Die verval van die ou nasionale godsdienste.
  - (d) Edelliede en plebs.
  - (e) Die Romeinse Ryk.
  - (f) Slawerny.
  - (g) Die tweede eeu na Christus.
  - (h) Samevatting.
-



DIE CHRISTELIKE BROEDERSKAPSLEER: SY AGTERGROND,  
EN TOEPASSING IN DIE VROEE KERK.

AFDELING A: DIE AGTERGROND.

HOOFSTUK I.

Die Groei van die Universalisme in die Grieks-Romeinse  
Wêreld. (Algemene Faktore):

\* \* \*

"An outstanding characteristic of the World which Christianity entered was a growing cosmopolitanism. For at least three centuries before the birth of Christ this movement has been in progress."(1)

\* \* \*

Voor ons die christelike leer van broederskap in die regte perspektief kan sien of die toepassing daarvan gedurende die eerste eeue kan nagaan, is dit noodsaaklik dat ons eers die agtergrond waarteen dit opgekom het, in oënskou neem. Ons wil derhalwe alleen in die breedste trekke, die hooflyne volg van dié gedagtegeen en strominge in die Grieks-Romeinse wêreld wat aanleiding gegee het tot die onkeerbare neiging tot universalisme, en selfs kosmopolitisme, gedurende die eerste eeue van ons jaartelling. (2)

Tereg merk Ramsay op: "One of the most remarkable sides of the history of Rome is the growth of ideas which found their realisation and their completion in the Christian Empire. Universal citizenship, universal equality, universal religion, a universal Church, all were ideas which the Empire was slowly working out, but which it could not realise till it merged itself in Christianity."(3)

---

(1) K.S. Latourette: A History of the Expansion of Christianity, Vol. I. p.10.

(2) Harnack: The Mission and Expansion of Christianity, Vol. 1. P. 138 et sq.

(3) Wm. Ramsay: The Expositor, Dec. 1889.

In die eeue onmiddellik voor en na die koms van die Christendom na Europa, het daar betekenisvolle en diepgaande veranderinge van lewenswyse, gedagtegang en veral menslike verhoudinge binne die Grieks-Romeinse wêreld ingetree. Dit was 'n grootse en gewigtige tyd, en geweldige gebeurtenisse het die lewe van die mens tot in sy dieptes geraak en sy gees verruim.

Dit was 'n tyd van verval en opbou, van gisting en spanning, maar bo alles, 'n tyd wat die grense van die lewe en die uitkyk en ondervinding van die mens buitengewoon verruim het.

Wil ons 'n noukeurige denkbeeld van die invloed van 'n groeiende Christendom in die eerste drie eeue vorm, moet ons eers vasstel wat die menslike verhoudinge en gedagtegange, sowel as die etiese standaard was van die Grieks-Romeinse wêreld waarin dit beweeg het.<sup>(1)</sup> Veral wil ons vasstel in hoeverre die Christendom, met sy leer dat elke mens die morele gelyke en die naaste van sy medemens is, 'n voorbereide akker vir hierdie leerstellings sou aantref.<sup>(2)</sup>

Wat was die gedagtegang in verband met die mens en sy verhoudinge tot sy medemens in die Grieks-Romeinse wêreld gedurende die eeue onmiddellik voor en na die koms van die Christendom? In watter koers het die gees van die mens beweeg? Watter rigtinggewende faktore het in daardie beweging 'n rol gespeel?

Van die eeue onmiddellik voor en na die koms van Christus beweer Angus: "Never did mankind pass through more decisive crises, or drink a fuller cup, or witness greater social upheavals, than during these centuries."<sup>(3)</sup> Die wêreld was ryp vir nuwe gedagtes en nuwe beweginge.

(1) Harnack: The Mission and Expansion of Chr. i. p.22.

(2) E. Hatch: The Hibbert Lectures 1888, p.140 et sq.

(3) S. Angus: The Mystery Religions and Christianity, p.3.

Dit is duidelik dat daar 'n onmiskenbare kentering in die Grieks-Romeinse wêreld in daardie eeue ingetree het,<sup>(1)</sup> veral onder die drang van politieke veranderinge en godsdienstige en filosofiese strominge.<sup>(2)</sup> In hoofsaak het hierdie ontwikkeling gegaan in die rigting van meer en wyer menslike simpatieë en vertedering. Simpatieë wat vroeër alleen werkzaam was binne 'n sekere klas of volk het, met die wegval van soveel kunsmatige skeidings, algaande alle klasse en ook alle nasies ingesluit.<sup>(3)</sup> Individualistiese en universalistiese idees was oral aan die opkom en sou gedurende die volgende eeue alle menslike instellings en verhoudings meer en meer deurdring. Hierdie gedagtes van wyer menslike simpatie en van individualisme en universalisme het met die verowering van Alexander op die gees van die Grieks-Romeinse wêreld begin inwerk, en toe sy ryk verval, het dit in die verskillende gebiede van wat eens sy ryk was, bly voortleef, totdat dit 'n groot en nuwe teelaarde gevind het in die Romeinse Ryk. In die Romeinse Ryk sou die universalisme van krag tot krag ontwikkel en, gestu deur die sameloop van baie stromings, die ou orde en sy instellings vernietig.

Saamgebind deur groeiende handelskontakte, en binne één Ryk verenig, val die lokale karakter van die aparte stede en state almeer weg, en daar tree 'n reusagtige gelykmakingsproses in werking. Tienduise mense wat as slawe, handelaars of soldate van hul milieu losgeruk word, neem van mekaar gewoontes en begrippe oor en verloor so hul tradisionele kulture: die Romeinse Ryk was 'n reusagtige kookpot waarin elke bestanddeel geneig was om elke ander bestanddeel te

---

(1) E. De Pressensé: *The Early years of Christianity*, Vol. IV, p.350.

(2) K.S. Latourette: *A History of the Expansion of Christianity*, Vol. I. p.8 et sq.

(3) W.E.H. Lecky: *A History of European Morals*, p.227.



verander en weer daardeur verander te word.<sup>(1)</sup> Die meeste van hierdie faktore wat gelei het tot meer gelykheid en universalisme was nie die uitvloeisel van planmatige gedagte nie, maar „blinde” magte gebore uit die drang van omstandighede.<sup>(2)</sup> Vanaf die eerste eeu egter, het 'n definitiewe beleid wel meegehelp om hierdie proses te versnel. Ons dui hierdie ontwikkelingsgang kortliks aan:

(a) Tydens die Republiek: (509 - 31 Vóór Christus):

Elke instelling van die antieke wêreld - staatkundig of huishoudelik - was op ongelykheid gebaseer.<sup>(3)</sup> So was dit ook in hoofsaak gedurende die hele bestaan van die Republiek. Die mens is nooit beskou bloot as mens nie, maar altyd volgens sy nasionaliteit, ras, stand of geslag. Alleen daarvolgens is regte aan hom toegeken. Selfs sy god is bepaal en begrens deur volk, ras of familie. Die mens het nie sy god aangeroep kragtens sy eie reg nie, maar alleen as lid van 'n volk of 'n familie. Daarby was die godsdiens nooit 'n morele mag van groot betekenis nie, en dit het min bygedra tot die opheffing van die persoonlike lewe.<sup>(4)</sup> Die groot stryd van die eerste 150 jaar van die Republiek was dié tussen die bevoorregte ou Romeinse families (Patrisiërs) en die afstammeling van die slawe en vreemdelinge wat na Rome gekom het (die Plebiërs). Rome was nooit 'n demokrasie nie, selfs nie na 287 voor Christus toe die ou onderskeiding, gebaseer op bloed, afgeskaf is nie. Stand en besittings het maar nog altyd die deurslag gegee.<sup>(5)</sup>

Die algemene teorie van die antieke sosiale lewe was dat die mens burger is van 'n partikuliere staat, lid en eiendom

(1) S.J. Case: *The Social Origins of Christianity*, p.119 - 121. vgl. ook McGiffert: *A History of Christianity in the Apostolic Age*, p.154.

(2) S.J. Case: *The Social Origins of Christianity*, p.87 - 88.

(3) E. De Pressensé: *The Early Years of Christianity* iv. p.347.

(4) Gwatkin, Henry Melville: *Early Church History*, Vol. I, p.20.

(5) *The International Standard Bible Enc.* Vol. iv. p.2619.

van 'n besondere stam eerder as 'n lid van die mensheid. Sy eerste en byna enigste taak en plig was om die welvaart te soek van sy ras, stad of nasie en om elke individuele belang of sienswyse aan dié van die ras of staat te onderwerp. Die groter liggaam was die eenheid en nie die individu nie. En geen aspek van die lewe in die Grieks-Romeinse wêreld is meer betekenisvol vir die Christendom en die christelike-broederskapsidee nie as juis die algemene reaksie teen hierdie toestand en die lewende opbloeï van die individualisme oor die hele Grieks-Romeinse wêreld. Vanaf die tweede eeu voor Christus het die Romeinse karakter al 'n vreemde transformasie begin ondergaan.<sup>(1)</sup> Die individualisme groei al sterker aan en kom duideliker in verset teen die oorheersende patriotisme,<sup>(2)</sup> maar dit was 'n lang en stadige verset. Die ou orde het swaar gesterf. Binne die familie het die vader die gesag oor lewe en dood gevoer. Die eksklusiwiteit van die familie en die familie-godsdienst, waaruit die slawe en vreemdelinge geëkskommuniseer was, het geheel en al die eise van 'n breër humaniteit uitgesluit. In die lewe van die stad was dit nie anders nie. Geen slaaf of vreemdeling het burgerskap besit nie en alleen burgerskap het die mens enige regte gegee.<sup>(3)</sup> Hardheid teenoor slawe was algemeen en selfs 'n groot Romein soos Cato was later bekend vanweë die hardheid waarmee hy sy slawe behandel het.<sup>(4)</sup> Tydens die Republiek toe die regering lank net in die hande van een stand was, kan ons begryp waarom selfs die retorici uit die stad verban is uit vrees dat daar dalk 'n lug van vreemde lering kon deurwaai en die volk se gedagtes en moraal daardeur aangetas word. Die beoefening van die godsdienstige seremonies word streng voorgeskryf en vorm die basis van

(1) K.S. Latourette: A History of Exp. of Chr. Vol. I, p.11.

(2) Angus: The Mystery Religions and Christianity, p.184.

(4) Harnack: The Mission and Expansion of Chr. Vol. I. p.23.

(3) Schmidt: The Social Results of early Christianity, P.17 et sq.



solidariteit vir die staat. Dis 'n streng nasionale godsdiens. Die gode van die Romeine het almal net één adres gehad en dit was „Rome”.<sup>(1)</sup> Eksklusiwiteit het orals geheers. Van 'n universele God en van menslike broederskap was daar geen sprake nie. Toe daar na 'n groot ramp voorgestel is om die hoofstad te verplaas van Rome na Veiï, is dit verwerp op grond daarvan dat dit oneerbiedig sou wees om die Romeinse gode êrens anders as op die Capitol te aanbid.<sup>(2)</sup> Hierdie veelheid van gode het alle gedagte aan eenheid, sowel in die natuur en die geskiedenis, as in menslike verhoudinge, uitgeskakel.<sup>(3)</sup> Maar veranderinge sou met verloop van tyd deurbreek en kon nie gekeer word nie. Die gety was aan die opkom. Teen die tweede eeu voor Christus vind ons alreeds dat al die fundamentele instellinge van die Romeinse lewe, beginnende by die familie, vergrof en verwilder het, omdat die godsdienstige gees wat dit vroeër besiel het, in verval was.<sup>(4)</sup> Dit word erger met die tyd. Volgens Lecky het die Romeinse godsdiens, behalwe onder die eenvoudigste lae van die plattelandse bevolking, gedurende die laaste jare van die Republiek en die eerste eeu van die Ryk haas nie meer bestaan nie, behalwe in die vorm van bygeloof. Nuwe invloede begin inwerk maar die Romeinse samelewing bly in die volgende opsigte min of meer dieselfde: die vader voer nog absolute gesag, die slaaf kan nog gekruisig word na die willekeur van sy meester, die vrou behou haar minderwaardige plek. Groot en besliste veranderinge sou eers 'n eeu of twee later plaasvind en wel deur 'n merkwaardige sameloop van faktore onder die Ryk.

(b) Die Griekse invloed:

Onder die baie invloede wat ingewerk het om die

(1) H.S. Nash: The Origin of the Social Conscience, P.56.

(2) W.E.H. Lecky: A History of European morals. p.237.

(3) H.M. Gwatkin: Early Church History, Vo. I. p.19.

(4) E. De Pressensé: The Early years of Christianity, Vol. iv. p.363.

Romeinse lewe en gedagte te verteder en wyer menslik te maak, was 'n paar van oorwegende belang. In die eerste plek die invloed van die Griekse lewe en denke op dié van die Romeine, veral deur die vereniging van die Griekse en Romeinse beskawinge, met die verowering van Griekeland.<sup>(1)</sup> Vanaf die tweede eeu voor Christus het die Griekse filosofie al 'n vaste plek in Rome verower en spoedig sou die Romeine na Athene opsien as 'n soort universiteitstad waarheen hulle seuns moes gaan.<sup>(2)</sup> Die algemene menslikheid van die Grieke was altyd veel groter as dié van die Romeine. In hulle kuns het jammerte en deernis 'n groot rol gespeel; en Pericles kon op sy sterfbed toe sy vriende rondom hom gestaan en sy luisterryke dae verhaal het, terwyl hulle gemeen het dat hy bewusteloos was, antwoord dat hulle sy eerste reg van aanspraak op verering vergeet het, nl. dat „Geen Athener ooit in rou gegaan het as gevolg van sy toedoen nie.“<sup>(3)</sup>

Hierdie Griekse gees van fyner menslikheid wat die lewe van alle stande deurdring het, moet egter nie met die universalisme verwar word nie. Want hoewel Sokrates hom 'n burger van die wêreld genoem het, het Aristoteles geleer dat Grieke nie meer verpligtinge teenoor barbare as teenoor wilde diere het nie. Maar algaande het 'n meer universalistiese gees onder die Grieke algemeen geword. Die twee filosofiese skole, die Cynicisme en die Epicurisme, het geen gevoel vir die volk of vir nasionale godsdienste gehad nie. Op twee maniere het die invloed van die Grieke die enger nasionale gevoel van die Romeine verswak: eerstens deurdat dié geestelike beïnvloeding van 'n vreemde volk afkomstig was, en tweedens deurdat dit gekom het van 'n volk wat self veel van sy lokale sentiment verloor het.<sup>(4)</sup> Die groot verowerings

(1) Samuel Dill: Roman Society from Nero to Marcus Aurelius, p.89 - 91.

(2) George H. Allen: The Internat. Standard Bible Enc. Vol. IV, p.2621.

(3) W.E.H. Lecky: A History of European Morals, p.228.

(4) T.C. Hall: History of Ethics within Organised Christianity p.20.



van Alexander het al kragtig meegewerk om 'n meer universalistiese en kosmopolitiese gees in Griekeland te skep en so die Griekse gedagte voorberei om sy rol te speel in die nog groter Romeinse Ryk. Alexander het die weg gebaan vir die intellektuele heerskappy van die Griek sowel as die politieke heerskappy van die Romein. Hy was die eerste wat alle nasionale grense afgebreek en volke geleer het, om die hele wêreld as hulle vaderland te beskou. Toe hulle die leermeesters van die Romeine word, was die Grieke reeds sonder 'n vaderland, of nog juister, hulle vaderland was die wêreld.<sup>(1)</sup> Die algemene gebruik van die Griekse taal het ook dieselfde verruimende invloed uitgeoefen, en na die verowering van Griekeland was die intellektuele oorheersing van die Grieke net so universeel as die politieke oorheersing van die Romeine. Rome en Griekeland het nooit geweddywer nie. Elkeen was oppermagtig op sy gebied.<sup>(2)</sup> Maar hoewel hierdie Griekse invloed veel gedoen het om die Romeinse lewe te verruim en te verteder, het dit geensins 'n radikale verandering bewerkstellig nie. Ander faktore wat ook in dieselfde rigting gewerk het, was egter reeds aan die opkom, of sou spoedig verskyn.

(c) Die verval van die ou godsdienste:

Onder die faktore wat die universalisme bevorder het moet die verval van die nasionale godsdienste gereken word. Daar was 'n geweldige kentering op godsdienstige gebied. In die eeue onmiddellik voor die koms van die Christendom het die ou tradisionele godsdienste van die staat of die familie reeds hul invloed verloor. Daar was 'n groeiende besef dat die ou kultusse nie in staat was om in baie van die innerlike behoeftes, waarvoor die mens na die godsdiens opgesien het, te voorsien nie. 'n Groot godsdienstige hongersnood onder alle

(1) Angus: The Mystery Religions and Christianity, p.184.

(2) Gwatkin: Early Church History, Vol. I. p.33.



bevolkingslae van die Grieks-Romeinse wêreld kenmerk die eeue voor die koms van Christus: „The world was in the throes of a religious revolution, and eagerly in quest of some fresh vision of the Divine, from whatever quarter it might dawn.”<sup>(1)</sup>

Die uitgediende, eksklusiewe nasionale godsdienst was oral in onguns en verval, en het vir die gewone burger meer en meer net 'n saak van uiterlike seremonies geword. Die onderhouding van die nasionale godsdienst was meer 'n saak van politieke beleid as iets anders.<sup>(2)</sup> Die meeste vooraanstaande

Romeinse denkers het hul eie persoonlike godsdienstige beskouinge gehad. Die ou nasionale godsdienst, wat te stroef en te koud was, en nóg vir die emosies nóg vir die hoop iets beloof het,<sup>(3)</sup> het sy invloed heeltemaal verloor en bloot vormlik geword,<sup>(4)</sup> leiers op intellektuele gebied teen die einde van die Republiek spot openlik daarmee<sup>(5)</sup> die botsing tussen die persoonlike godsdienst van denkende mense en die formele nasionale godsdienst word al groter. Hierdie verval van die nasionale godsdienst, saam met die opkoms van individuele godsdienstige beskouinge, het die rassessolidariteit wat daarop gebaseer was, ondermyn en daarmee saam alle engere, eksklusiewe beskouinge in verband met die medemens.<sup>(6)</sup>

Meer opvallend het hierdie neiging na vore getree toe die vloedgolf van vreemde, veral oosterse, misterie-godsdienste \* die Grieks-Romeinse wêreld binnegedring het. Hier vind ons een van die groot faktore wat die kosmopolitiese gedagte gevoed en die grense van die menslike verhoudinge wyer gemaak het. Die misterie-godsdienste, nes die Christendom, het 'n beroep op die mens as mens gedoen.<sup>(7)</sup> Of 'n Romein

(1) Samuel Dill: Roman Society from Nero to Marcus Aurelius, p.82

(2) Merrill: Essays on Early Christian History, p.33 - 36.

(3) Tucker T.G.: Life in the Roman world of Nero and St. Paul, p.370 - 2.

(4) Cumont: The Oriental Religions in Roman Paganism, p.29.

(5) Angus, S: The Mystery Religions and Christianity, p.36.

(6) Gwatkin: Early Church History, Vol. I, p.25.

(7) Angus, S: The Mystery Religions and Chr. p.35.

\* Hieroor breedvoeriger in 'n volgende hoofstuk. Vgl. A.D. Nock: Conversion..... p.77. ens.

'n volgeling van Isis,<sup>(1)</sup> Osiris,<sup>(2)</sup> Serapis, Cybele of enige van die legio ander vreemde gode geword het, dit het hom in elk geval weggevoer van die staatsgodsdienst en die eksklusiewe Romeinse gedagtegang, en hom by 'n wyer menslike kring ingeskakel. Augustus het daarenteen met die aanvang van die Ryk probeer om die ou godsdienst te herstel en die moraal te hervorm. Nuwe tempels is gebou. Wette is o.a. ingestel teen owerspel. Daar het 'n tydelike oplewing van die godsdienst gekom.<sup>(3)</sup> Maar sy hervorming het op sowel godsdienstige as morele gebied min sukses gehad.<sup>(4)</sup> Byna 'n halfeeue later kon Seneca hierdie staatsgodsdienst beskryf as die "vulgêre versameling van gode" wat deur die bygeloof van eeue opgebou is. Die verering wat hierdie gode toegebring is, was volgens hom meer toe te skrywe aan wellewendheid dan aan die waarde van die gode.

(d) Edelliede en Plebs:

'n Derde kragtige invloed wat in die rigting van die verwydering van eksklusiwiteit en die daarstelling van wyer menslike regte gewerk het, was die groot omkeer wat begin intree het in die verhouding van die edelliede tot die plebs. Daar was, soos reeds gemeld, altyd 'n onoorbrugbare kloof tussen hierdie groepe van die Romeinse samelewing in die vroeëre en selfs in die latere jare van die Republiek. Die opkomende gety van verset teen die misbruik deur die patriërs van hulle tradisionele voorregte het egter uiteindelik deurgebreek. Die burgeroorloë het gevolg, die diktatorskap van Julius Caesar (49 voor Christus) is gebore en die Ryk (27 V.C.) kom tot stand. Daarmee saam is veel van die ou skeidslyne tussen volkere en stande weggeveeg. Nuwe geleenthede gaan oop vir mense wat tevore nie daarvan kon droom nie.

(1) Ramsay, W.M.: The Church in the Roman Empire: p.191.

(2) Tucker, T.G.: Life in the Roman World of Nero & St. Paul, p.372.

(3) The International Standard Bible Encyclopedia, Vol. 4. p.2621.

(4) De Pressensé: The Early Years of Christianity, Vol. IV. p.375.



Ventidius Bassus, 'n eseldrywer, word deur sy militêre talent en sy vriendskap met Caesar, bv., die aanvoerder van 'n Romeinse leër en later selfs konsul. Hierdie laaste onderskeiding val in die jaar 40 V.C. selfs 'n Spanjaard, Cornelius Balbus, te beurt.<sup>(1)</sup>

Hierdie gebeurtenisse is die eerste vrugte van 'n nuwe gees en 'n nuwe gesindheid wat die laer stande ten goede sou kom en wat die verhouding tussen die verskillende groepe van die Romeinse samelewing radikaal sou verander.

(e) Die Romeinse Ryk:

Die totstandkoming van die Romeinse Ryk in 27 V.C. was 'n gebeurtenis van uitstaande betekenis. Dit het groot en blywende veranderinge in die Romeinse lewe teweeggebring en veral die ou skeidsmuur tussen volke en stande afgebreek. Nasionale grense is nie alleen uitgewis nie, maar ons kan met reg beweer dat die Romeinse Ryk oor die algemeen ook teen alle klassedistinkties gekant en in soverre demokraties was. Die Romein word opgeneem in 'n steeds groter wordende menslike familie.

Die betekenis van hierdie éénwording van baie nasies kan ons moeilik oorskat. Dit het die mens op elke terrein van sy ondervinding en sy denke beïnvloed. Die individu word nie slegs by 'n volk nie maar by die mensheid ingeskakel. Die gesigseinder van die mens word steeds wyer. Nuwe kontakte bring nuwe kennis; ou vooroordele val weg. Die mens word steeds meer vatbaar vir nuwe dinge.

Die ontstaan van die Ryk was gevolglik 'n heel belangrike faktor in die groei van die universalisme.<sup>(2)</sup> Onder daardie Ryk is daar mense uit alle nasies, rasse en beskawingspeile vanuit sowel die Ooste as die Weste onder een hoof versamel.

---

(1) W.E.H. Lecky: A History of European Morals, p.232.

(2) T.C. Hall: History of Ethics within Org. Chr. p.20.

Verkeersweë rondom die Middellandse See ontwikkel in 'n mate wat dit nooit weer sou bereik voor die negentiende eeu nie.<sup>(1)</sup> Die stad Rome word oorstroom deur mense uit elke deel van die Ryk en word heeltemaal 'n kosmopolitiese sentrum waarin alle tale gehoor word, alle sedes herberg vind en alle godsdienste en filosofieë vermeng. Rykdom stroom Rome binne. Dit bring groot weelde en morele verval mee. Die stoere deugde wat so kenmerkend was van die vroeëre Romeine verdwyn haas geheel en al. Die Romeinse skrywers van daardie tyd teken vir ons 'n donker beeld van die morele toestande.<sup>(2)</sup> Vreemde invloede stroom van alle kante in. Die uitgestrektheid van die Ryk het dit tewens noodsaaklik gemaak vir groot getalle soldate om lang tye in vreemde lande te vertoef, en so is vreemde sedes aangeleer. Tereg is dit gesê dat die Romeinse soldaat wat uitgetrek het om die wêreld te verower sy God in Rome agtergelaat het om vergeet te word.<sup>(3)</sup>

Hierdie heterogene mensevermenging moes die Romeinse eksklusivisme tot in sy fundamente skud. Die beleid van die Ryk wat op nouer eenheid gemik was, het die interkommunikasie opsetlik bevorder. Die Romeine van die ouer skool het hierdie éénwording met veragting bejeën, en volgens hulle is Romeinse deugde hierdeur ingeskiet vir die „euwels“ van die Provinsies. „Die Orontes het hom in die Tiber ontledig“<sup>(4)</sup> was 'n algemene spreuk. Maar vir die groei van universalistiese gedagtes was dit 'n bloeityd: die Pax Romana help dit bevorder en bestendig.\*

Vreemde idees is oral aan die opkom, vreemde godsdienste en filosofieë wen vinnig veld; daar is in die tyd van Augustus al duisende Jode in Rome en Joodse invloed is reeds wyd

(1) Case: The Social Origins of Christianity, p.82.

(2) Samuel Dill: Roman Society from Nero to Marcus Aurelius, p.141 - 195.

(3) Angus: The Mystery Religions and Christianity, p.35.

(4) W.M. Ramsay: St. Paul, The Traveller and the Roman Citizen...p.352.

\* Voetnoot: En terwyl hierdie dinge in daardie ontsaglike Ryk aan die gang is en die menslike gees vir nuwe dinge vatbaar gemaak word, is daar op die grense van dieselfde Ryk, in Bethleem, die stad van Dawid, die kind Jesus gebore... Hoedat hierdie gebeurtenisse die wêreld vir Hom en Sy leer toeganklik gemaak het, sal vir ons aangaande duideliker word.



versprei oor die Ryk.<sup>(1)</sup> „Vreemdelinge" verskyn spoedig onder die grootste figure in die Romeinse lewe. Rykdom gaan oor in nuwe hande.<sup>(2)</sup> Vanaf die tyd van Caligula (37-41 na Christus) is die invloedrykste burgers bevryde slawe. Mense wat deur die ou Romeinse edelmanne met veragting bejeën sou word, het in hierdie tyd soms die grootste invloed en gesag. Julius Caesar, wat ingesien het dat dit in belang van die Ryk sou wees om die heterogene bevolkinge tot een volk saam te snoer, het al tot verbystering van die ouer skool onder die Romeine Galliërs vanuit Narbonne in die Senaat sitting gegee. Die reg van burgerskap wat eers alleen aan die inwoners van Italië en die Cis-Alpynse Gallië gegee is, word later uitgebrei na die provinsies - 'n toegewing wat so vreemd was aan die oorspronklike konstitusie dat dit die allersterkste getuienis lewer van die groot veranderinge wat reeds ingetree het. Wel is baie van hierdie konsessies meer uit politieke beleidsoorweginge dan uit verandering van die hart gebore, maar dat dit betekenisvol is en groot gevolge moes hê, val nie te ontken nie. Terwille van die vrede binne die Ryk sowel as terwille van die verdediging van die Ryk na buite, is groot voorregte, wat vroeër die uitsluitlike prerogatief van die inwoners van Rome was, aan die provinsies verleen. Alles wat die Ryk in die provinsies gedurende die eerste christelike eeue gedoen het, was bereken om die eenheid van die Ryk te bevorder.<sup>(3)</sup>

Ten gevolge van die nuwe kontakte wat tussen mense en volkere geskep is deur hulle onder één staatsbeheer te plaas en groot verkeersweë op te bou, is veel gedoen wat die gedagtes van menslike broederskap wat reeds vanuit baie rigtings aan die opkom was, nuwe stimulus te gee.

(1) Harnack: The Mission and Expansion of Chr. Vol. I, p.5 - 7.

(2) Samuel Dill: Roman Society from Nero to Marcus Aurelius, p.141 - 195.

(3) W.M. Ramsay: St. Paul, The Traveller and The Roman Citizen... p.134.

Vir die Christendom, wat spoedig vanuit Klein Asië na die hart van die Ryk sou beweeg, sou hierdie éénwording van nasies onder één heerser, ook 'n ander heel gewigtige gevolg hê: die bestaan van één opperste heerser op aarde het dit natuurlik en onontbeerlik gemaak dat mense sou dink aan één Opperste Wese in die heelal.<sup>(1)</sup> Deur hierdie besef van één Opperste Wese in die heelal is die pad geopen vir die Monoteïsme van die Christendom.

Dit sou egter tog verkeerd wees om uit hierdie en dergelyke ontwikkelinge af te lei dat die Ryk alreeds daartoe gekom het om die reg van die mens as mens, afgesien van enige staatsverband of burgerskap, te eerbiedig. Die stad Rome was wel 'n reusagtige kosmopolitiese sentrum maar daarbuite, rondom die grense van die Ryk, was nog die „barbare“, die „wrede“ en onoorwonne Parthiërs en Germane. Alle volke wat nie by Rome ingeskakel was nie, is nog eenvoudig as barbare beskou. Die mens buite die grense van die Ryk is as waardeloos beskou. En hoewel die vreemdeling nou van verder kom as vroeër, is hy nog net so volkome uitgesluit van alle algemene menslike regte. Die ou orde was diep ingegrawe en sou moeilik en langsaam vervang word.

(f) Slawerny.

Dit sou voorwaar vreemd wees as die groei van universele gedagtes en die algemene neiging tot gelykmaking en 'n wyer erkenning van menslike regte, nie ook die slawe ten goede sou kom nie. Die lot van die reusagtige getalle slawe binne die Ryk is algaande versag. Groot verbeteringe is in hul posisie aangebring sowel as moontlikhede tot bevryding vir hul daargestel. Ons het reeds gewys op die lot van die slawe in die ou Republiek. Tydens die burgeroorloë het baie slawe egter blyke van uitnemende getrouheid en moed aan die dag gelê en het as beloning hulle vryheid verkry; andere het hulle

(1) K.S. Latourette: A History of the Expansion of Chr. Vol. I, p.11.



vryheid kon koop deur spaargeld wat hulle here hulle toegelaat het om te versamel. Nog andere het hul vryheid verwerf deur die verkoop van hulself aan 'n god,\* waardeur hulle dan teenoor alle mense vry geword het.<sup>(1)</sup> Die slawe is in twee groepe verdeel: „Familia barbara” en „Familia Rustica”; laasgenoemdes is harder behandel as eersgenoemdes en moes dikwels in kettings op die lande werk.<sup>(2)</sup>

Die getalle slawe het as gevolg van die veroweringsoorloë geweldig toegeneem. Juis in hierdie tyd presteer sommige van hul besonder hoog as geneeshere en selfs in sommige gevalle as skrywers. Baie van hulle het veel meer beskawing as hul here en word derhalwe die leermeesters van hul eienaars en hulle families. Die toelating van die vreemde slawe in die binneste kringe van die Romeinse families bring egter groot morele euwels mee, en lei in baie gevalle tot ontug tussen die slaaf en die vrou of die dogter van sy heer. Maar dit alles beteken dat die geweldige kloof tussen slaaf en vryman algaande nouer word. Meer slawe-eienaars maak ook van die gewoonte gebruik om in hul testament vryheid aan hul slawe te verleen.<sup>(3)</sup> Op verskillende maniere is baie slawe in hierdie tyd vrygestel. Dit het so toegeneem dat Augustus verplig was om 'n wet te maak wat die getal slawe wat een eienaar op een keer mag vrystel, tot honderd beperk. In hierdie eeu was die meerderheid van die bevolking van Rome of bevryde slawe of die kinders van slawe wat bevry is. Gedurende die eerste eeu na Christus, veral met die opkoms

---

\* Deissman: „St Paul” p.150. „Among the various legal forms by which in the time of St. Paul the manumission of a slave could take place we find the solemn rite of purchase of the slave by a deity. The owner comes with the slave to the temple, sells him there to the God, and receives from the temple treasury the purchase money which the slave had previously deposited there out of his savings. The slave thus becomes the property of the God, but as against all the world, he is a free man.”

(1) Adolf Deissmann: „St. Paul”.

(2) W.R. Inge: Society in Rome under the Caesars, p.157.

(3) W.E.H. Lecky: A History of European Morals, p.236.

van die Stoa as 'n sterk lewende faktor,<sup>(1)</sup> en onder die invloed van 'n man soos Seneca, (tot op sy aftrede in 62 na Christus) is veel gedoen om die lot van die slawe verder te versag. Van Seneca se bemoeiinge in hierdie verband sê Samuel Dill, wat die Stoïcynse filosoof op ander gebiede van inkonsekwensies en 'n jag op effek beskuldig, dat „no modern has more clearly discerned the far reaching curse of slavery than Seneca.”<sup>(2)</sup> En terwyl hierdie gedagtes deur die Stoïcynse in die hart van die Ryk verkondig is, was sowel die Christendom as die misterie-godsdiens ook al besig om die gedagtegang van die Ryk in 'n meer menslike en universalistiese rigting te stuur. Strominge vloei al meer saam om die ou Romeinse instellings en verhoudings onherkenbaar te verander.

(g) Die Tweede Eeu (na Christus).

Gedurende die tweede eeu en dus tydens die „Antoninus“-keisers (96 - 192) is die groeiproses van die universalisme sterker deur die owerheid bevorder as ooit.<sup>(3)</sup> Veral Hadrianus en Marcus Aurelius is hier van betekenis. By hulle het ons 'n sameloop van die sterkste elemente in die beweging om die mens as mens te erken: 'n universele monargie het gedurende die grootste deel van hierdie tydperk gepaard gegaan met dié filosofiese rigting - die Stoa - wat die duidelikste universalisme (gewoonlik kosmopolitisme) en 'n etiese broederskap van die mens verkondig het. Hierdie tydperk is gekenmerk deur humane regerings en hervorminge. Die Romeinse Ryk het sy verste grense bereik en is voortaan nie langer agressief nie maar op die verdediging,<sup>(4)</sup>

(1) Oor hoe betekenisloos die Stoa vroeër was vgl: T. Mommsen: „The History of Rome” iv. p.204 - 5. „Its Practical results can hardly be estimated as much more than that, .... two or three families of rank ate poor fare to please the Stoa.”

(2) S. Dill: Roman Society from Nero to Marcus Aurelius, p.12.

(3) S. Dill: Roman Society from Nero to Marcus Aurelius, p. 4 - 8.

(4) The International Standard Bible Encyclopedia Vol. IV, p.2599.



terwyl tekens van swakheid en verset teen die ryks gesag al duidelik aan die lig kom tydens die regering van Antoninus Pius en Marcus Aurelius. Hierdie tydvak, die gelukkigste en is sekere sin die beste van die Romeinse Ryk, was ongelukkig ook die begin van die einde. Maar onder die Keiser-filosowe in oteenseglik veel gedoen om wyer menslike simpatieë te bevorder en algemene verligting in die lot van die minder-bevoorregte groepe aan te bring. Onder hierdie Keiser-filosowe was die morele élite van die Romeinse Ryk. Veel is gedoen om dié invloed wat in die rigting van hoër menslike waardeskatting gewerk het, te konsolideer. Daar is gestreef om die familie lewe op 'n hoër peil te bring,<sup>(1)</sup> hoewel dit baie twyfelagtig is of die morele peil van die algemene bevolking veel daarby gebaat het.<sup>(2)</sup>

Tog het daar onder die fyner geeste 'n definitiewe gesuiwerde morele sin en godsdienstige intuïsie ontwaak. Die verkondiging van moraliteit deur woord en geskrif was algemeen.<sup>(3)</sup> Dit was 'n sosiale eeu - vrygewigheid is aange-moedig, inrigtings vir armes is in die lewe geroep en groot vryhede is toegeken aan korporasies van werkers, die sg. „Collegia" wat later gildes genoem sou word. So het hierdie wyer band van menslike solidariteit selfs deurgedring tot die onderste lae van die volk. Hoewel sommige van hierdie „Collegia" reeds vroeër ontstaan het, het hul nou geweldig ontwikkel en baie algemeen geword. By baie vereniginge of gildes was onderlinge hulp verpligtend en op sekere dae was daar gemeenskaplike maaltye waardeur 'n gees van kameraadskap bevorder is.<sup>(4)</sup>

Die sin vir menslike waardes was in hierdie eeu veel hoër as in enige vorige tydperk. Dit is onmoontlik om vas te

(1) De Pressensé: The Early Years of Christianity, Vol. IV. p.395.

(2) Samuel Dill: Roman Society from Nero to M. Aurelius, p. 5 & 84.

(3) A.D. Nock: Conversion, p.99 - 121.

(4) Kropotkin: Ethics: Origin and Development, p.112.

stel in hoeverre christelike invloede alreeds gedurende die tweede eeu 'n indirekte inwerking uitgeoefen het op die lewe en selfs op die wetgewing van die Ryk. Die Christendom was toe reeds 'n groot en groeiende mag, en het saam met die misterie-godsdienste<sup>(1)</sup> en die Stoïcynse filosofie die deure oopgesluit vir 'n nuwe tydperk. Van hierdie fase van die Romeinse Ryk, so skryf De Pressensé, kan gesê word wat Villemain van Epictetus gesê het: „It was not Christian, but it bore the impress of Christianity. Like the ship of Christopher Columbus, to which the winds carried wafts of perfume from the unknown shore on which he was about to land, but which had not yet risen into his view, so the thought of man on the eve of touching on a new world, feels passing over it a new and divine breath by which it knows that the world is not far away.”<sup>(2)</sup>

Ongelukkig het daar juis in hierdie tyd met sy algemene neiging tot menslikheid en die erkenning van algemeen menslike waardes, 'n nuwe despotisme in die Ryk opgekom wat deur sy harde hand op alles te lê, almal tot die gelykheid van slawe verneder het. Daar is 'n toenemende sentralisasie van gesag - ook weer politieke beleid - en die Senaat word 'n blote werktuig van die keiser. Daar volg donker tye van verval en agteruitgang en tirannie, 'n onderdrukking en miskenning van menslike regte op 'n byna ongekenende skaal.

#### (h) Samevatting:

By 'n vlugtige oorsig van die hoofstrominge in die lewe en gedagtegang van die Grieks-Romeinse wêreld in die eeue onmiddellik voor en na die koms van Christus, merk ons vanaf die laaste eeu van die Republiek tot in die tweede christelike eeu 'n onkeerbare neiging tot die universalisme.<sup>(3)</sup>

(1) Samuel Dill: Roman Society from Nero to Marcus Aurelius, p. 568, ens.

(2) E. De Pressensé: The Early Years of Christianity, Vol. IV, p. 377.

(3) W.E.H. Lecky: History of European Morals, p. 239.



As ons dink aan die verskeidenheid en die krag van die strominge wat saamgevloei het, dan moet ons erken dat die toestand enig was in die geskiedenis van die mens. Die organisasie van die wêreld is verander en die karakter van die volkere daarmee saam; die uitkyk is geweldig verruim, nuwe deugde, dié van 'n meer kosmopolitiese samelewing, word ontwikkel en erken, terwyl die ou bloot militêre en enger patriotiese deugde al minder in aansien raak. 'n Verbreding en verruiming van menslike simpatieë het onmiskenbaar plaasgevind; die enge wêreld het 'n wye wêreld geword, die barbaarse wêreld het Grieks en Romeins geword: daar is net één ryk, één taal, één beskawing.<sup>(1)</sup> Dit was 'n sinkretistiese tyd by uitnemendheid.<sup>(2)</sup> Veel van hierdie ontwikkelingsgang is die gevolg van groot politieke beweginge in die eerste plek, maar veral in die latere tydvak was in hierdie verruiming van menslike simpatieë baie beslis ook filosofiese en godsdienstige gedagtes aan die werk.<sup>(3)</sup> Ons sou hierdie tyd in sy geheel nie reg verstaan as ons nie rekening hou met veral drie faktore waarvan in dieselfde rigting sterk invloede uitgegaan het nie, nl. die Stoïcynse filosofie, die misterie-godsdienste en die Judaïsme van die diaspora. Deur sy leer van die siviele en etiese broederskap van die mens het die Stoïcynse filosofie 'n groot en rigtinggewende rol gespeel, en die belangrikheid van hierdie filosofiese skool op dié besondere terrein, verplig ons om dit breedvoeriger te bespreek. Daarna moet ons aandag gee aan die misterie-godsdienste en die Judaïsme van die diaspora, wat albei vir ons van groot belang is.

Die Stoa, die misterie-godsdienste en die Judaïsme van die diaspora is sonder twyfel die drie gewigtigste faktore wat naas die groei en die ontstaan van die Romeinse Ryk self, die universalisme in die Grieks-Romeinse wêreld bevorder het.

(1) Harnack: The Mission and Expansion of Christianity, Vol. I, p.22.

(2) Glover: Conflict of Religions in the Early Roman Empire, p.89.

(3) S.J. Case: The Social Origins of Christianity, p.115.

AFDELING A:

HOOFSTUK 2.

DIE GROEI VAN DIE UNIVERSALISME IN DIE

FILOSOFIE.

(DIE STOA).

INLEIDING:

- (a) Die Stoïcisme in die algemeen.
- (b) Sy panteïsme.
- (c) Die logos.
- (d) Die noodlot ( Εἰμαρμένη )
- (e) Die Stoïcynse etiek:
  - (i) Die ideaal van onselfsugtigheid.
  - (ii) Die onderwerping van die emosies aan die rede.
- (f) Broederskap en kosmopolitisme.
- (g) Buiging in teïstiese rigting.
- (h) Samevatting.

AFDELING A: HOOFSTUK 2.DIE FILOSOFIESE SKOOL VAN DIE STOA.

„Homo res sacra homini.”

Seneca.

Die Stoïcyne:

In die filosofie kom die groei van die universalisme gedurende die eerste eeue na Christus nêrens so duidelik tot openbaring as in die Stoa nie.

Dat die Stoa in die tydperk van sy grootste bloei met die opkoms van die Christendom sowel as die wye verbreiding van die misterie-godsdienste saamgeval het, is 'n feit van baie groot betekenis. Deur die sameloop van hierdie faktore, gepaard met die opkoms van die Romeinse Ryk self, is daar 'n geweldige beweging aan die gang gesit, wat die Grieks-Romeinse wêreld uiteindelik geheel op nuwe weë sou stuur, en die pad sou oopmaak vir die triomf van die Christendom. Vir die ontwikkeling van idees van menslike broederskap is die Stoa van geweldige betekenis. Hierdie filosofiese rigting het vir baie eeue sy invloed laat geld.\*

Hoewel dit lank 'n heeltemaal ondergeskikte rol gespeel het en Mommsen daarop wys dat die leer van die Stoïcyne in verband met die gode en die staat, heel gou 'n baie sterk familieooreenkoms vertoon het met die werklike instellinge wat in stand was,<sup>(1)</sup> onder dié regeerders deur wie die leidende Stoïcyne beskerm en gevoed is, het dit veral gedurende die eerste drie eeue van die christelike jaartelling 'n groot en aktiewe faktor geword, met diepgaande invloede op die gedagtegang en die instellings van die Romeinse Ryk. Veral het dit sy grootste bydrae gelewer in die verspreiding en ontwikkeling

---

(\*) Voetnoot: Max Beer in Encyclopedia of Social Sciences, IV p.82 sê tereg: „Stoicism influenced Roman and later European thought to a degree that can hardly be overestimated.”

(1) T. Mommsen: The History of Rome, Vol. iv. p.204, en Vol. v. p.444.



van idees van menslike broederskap en in die waardeskatting van die mens as mens.<sup>(1)</sup>

Die denkbeeld van die broederskap van die mens was nie 'n nuwe idee deur Christus uitgespreek nie, hoewel Christus en die vroeë Christendom daar 'n besondere betekenisinhoud aan geheg het. Die idee self het mense se gedagtes ten minste van daardie dag af besig gehou toe Sokrates, op die vraag aan watter land hy behoort, geantwoord het dat hy 'n burger van die wêreld is, en Diogenes, die Cyniese wysgeer, in antwoord op dieselfde vraag homself as 'n kosmopoliet beskryf het. Maar ook in Palestina, in die Hebreeuse profesie, is daar uitgesien en heengewys na die dag dat Jahwe die God van die hele aarde genoem sou word en al die nasies na Jerusalem sou opsien as die simbool van eenheid.

Tog het hierdie idee in die filosofiese wêreld nêrens sterk tot uiting gekom en is dit deur geen stelsel positief ontwikkel nie behalwe deur die Stoa. Die Cynici het wel gespot met patriotisme en die bestaan van aparte lande, maar hierdie gedagtes het by hul bloot negatief gebly en het nooit deel van 'n stelsel uitgemaak nie.<sup>(2)</sup>

Zeno en die Stoïcyne het egter die kosmopolitisme as integrerende deel van hul filosofiese stelsel verkondig.<sup>(3)</sup> Ons sal, vanweë die belang van hierdie rigting vir ons studie, daar betreklik uitgebreide aandag aan moet gee. Die Epicurisme wat saam met die Stoa gefloreer het en vanweë die toepassing van veral die minderwaardige aspekte van sy hedonistiese etiek baie volgelinge uit alle stande getrek het,<sup>(4)</sup> het vir ons studie geen bydrae gelewer nie<sup>(5)</sup> behalwe in

(1) W.E.H. Lecky: A History of European Morals, p.239, et sq.

(2) W. Davidson: The Stoic Creed.... p.137.

(3) C. Smeenk: Chr. Sociale Beginselen, p.418.

(4) Lecky, W.E.H.: History of European Morals, p.157.

Vgl. ook Mommsen: The History of Rome, Vol. v. p.444, ens.

(5) Latourette, K.S.: History of The Expansion of Chr. Vol. I. p.17.

Vgl. ook E. Brummer: The Divine Imperative, p.35 en Nota op bls. 575.

soverre dit ook gekant was teen die godsdiens van die staat. Terwyl by die Stoïcynse die individualisme getemper is deur kosmopolitisme en universele menslikheids-gevoelens. lei dit by die Epicuriërs alleen tot egoïstiese quietisme.<sup>(1)</sup> Eweneens het die Cyniese skool, wat in 'n groot mate in hierdie tydperk die massas se sedemeesters was, ook geen bydrae van belang gelewer op hierdie gebied nie, behalwe in soverre ook hulle hul hoon op die nasionale godsdienste en op die afgodery gewerp het. Die Neo-Platonisme, die laaste groot filosofiese rigting uit die heidendom, wat veral in die derde en vierde eeue sy hoogtepunt bereik het, laat ons vanweë sy late opkoms buite rekening. Deur Origenes en andere het dit invloed op die kerk uitgeoefen, en in die derde en vierde eeue hom as groot teenstander van die vroeë Christendom geopenbaar.<sup>(2)</sup>

Geen stelsel uit die wêreld waarin Jesus opgetree het, het soveel ooreenkoms met die christelike leer van broederskap vertoon as die Stoïcynse kosmopolitisme nie, hoewel daar kardinale verskille was.<sup>(3)</sup> Nóg die utopiese republiek van Plato met sy klasserestriksies en -verskille, nóg selfs die Joodse interpretasie van die Koninkryk van God waarin die ere- en soms die enigste - plek aan die Jood gegee is,<sup>(4)</sup> het nader aan die christelike broederskapsleer gestaan dan die Stoïcynse kosmopolitisme. Daarby het daar van die latere Stoïcynse, veral Seneca, Epictetus en Marcus Aurelius, 'n morele erns en persoonlike invloed uitgegaan waardeur hulle leerstellinge sterk bevorder is.

Die Stoa het onder sy geledere van die grootste en mees verhewe geeste in die Grieks-Romeinse wêreld van die eerste

(1) Wundt: Ethical Systems, p.29.

(2) K.S. Latourette: A. Hist. of the Expansion of Chr. Vol. I, p.19 - 20. Vgl. ook W.R. Inge: The Philosophy of Plotinus.

(3) S. Angus: The Mystery Religions and Christianity, p.220.

(4) Montefiore: The Hibbert Lectures... p.462.

Vgl. ook Schurer: The Hist. of the Jews. Div. ii. Vol. II, p.319.



christelike eeue getel.<sup>(1)</sup> Hulle filosofie het deur sy gestrengheid 'n groot aantrekkingskrag gehad vir die Romeine van die ou skool.<sup>(2)</sup> Tussen 'n gesindheid soos dié van Cato, en die Stoïcisme was daar 'n natuurlike band. Die Stoïcynse wyse het hom geheel op dieselfde peil as Jupiter self gestel en hom in geen sin minderwaardig gevoel nie. Weliswaar het daar later by 'n fyne gees soos Seneca, en nie by hom alleen nie, 'n diepe en groeiende besef van menslike bedorwenheid ontstaan:<sup>(3)</sup> „..... we may always boldly say thus of ourselves, that we are evil and (unwillingly, I speak it) we always shall be.”<sup>(4)</sup> Maar die hele houding van die Stoa was in sy wese trots en die Stoïcyn het hom steeds heer en meester oor sy eie lewe gevoel.

Vir die Stoa is daar 'n innige verwantskap tussen God en die mens. Seneca het die idee gekoester dat die mens aan God gelyk is<sup>(5)</sup> en in sy „Redevoering” haal Epictetus die groot woord van Cleanthes aan: „Ons is van Sy geslag.”

Hierdie innige verwantskap tussen God en die mens is ook die grondslag van die onderlinge verwantskap tussen alle mense. Dit was 'n heel belangrike gedagte, maar om die presiese betekenis daarvan te bepaal en vas te stel watter werklike ooreenkomste en verskille daar bestaan tussen hierdie gedagte van menslike broederskap en die christelike gedagte (waarmee dit dikwels op gelyke voet gestel word) moet ons die hoofleerstelling van hierdie skool nagaan. Net soos by die Christendom is die leer van broederskap vir die Stoïcyn verbind met sy beskouing vandie grondslae van die heelal. En hierin verskil die Christendom en die Stoïcisme radikaal.

Ons gee vervolgens 'n beknopte oorsig van die agtergrond

(1) W.E.H. Lecky: A Hist. of European Morals, Vol. I, Chapter 2.

(2) Neander: Church History, Vol. I, p.21.

(3) W.M. Ramsay: St. Paul, p.353.

(4) Seneca: De Bën 1:10.

(5) T.R. Glover: The Conflict of Religions in the Early R.E. p.114.



en hoofleerstellinge van die Stoa.

(a) Die Stoïcisme in die algemeen:

Die Stoïcynse filosofie is 'n breë term wat die filosofiese groei binne een skool oor 'n tydperk van ses eeue, <sup>(1)</sup> vanaf die derde eeu voor Christus tot die derde eeu na Christus, dek. Vroeg in die derde eeu voor Christus is hierdie skool in Athene gestig deur Zeno (336 - 264 V.C.), 'n inboorling van Citium, 'n Griekse kolonie in Cyprus. <sup>(2)</sup> Ons ken egter die Stoa alleen in sy latere, veral Romeinse ontwikkeling, <sup>(3)</sup> deur die Romeine Seneca, Epictetus en Marcus Aurelius, <sup>(4)</sup> d.w.s. die Stoïcisme soos dit gewysig is deur die tyd, na oorplasing uit Griekeland na Italië, en nadat dit reeds deur ander filosofiese sisteme beïnvloed is. <sup>(5)</sup> Aangesien die Stoïcisme bo alles 'n lewensrigting was, het sy hoofklem op die etiek geval en het dit oor die algemeen weinig waarde geheg aan spekulasies van meer kosmologiese aard. Die Stoïcisme was dan ook die kragtigste middel tot morele hervorming in die Ryk. <sup>(6)</sup> Die waarde en bestemming van die individu en op watter manier hy volkommenheid kon bereik - dit was die vrae wat in die eerste plek die Stoïcynse aandag opgeëis het.

Ons wys alleen op 'n paar hoofpunte van hulle algemeen filosofiese standpunt om so te kom tot hul etiese opvattinge wat vir ons hier van belang is.

(b) Sy panteïsme:

In sy beskouing van die heelal is die hoofgedagte van die Stoa panteïsties - God en die natuur word met mekaar vereenselwig: <sup>(7)</sup> „The Stoics in their efforts to conceive

(1) W.L. Davidson: The Stoic Creed, p.28.

(2) The International Standard Bible Encyclopedia, Vol. 5, p.2884.

(3) K.S. Latourette: History of the Expansion of Chr. Vol. I, p.17.

(4) F.W. Russell: Marcus Aurelius and the Later Stoics, p.35.

(5) W.E.H. Lecky: A Hist. of European Morals, p.224.

(6) K.S. Latourette: Hist. of the Exp. of Chr. Vol. I, p.17.

(7) Herzog: Encyclopedia of Biblical, Historical, Doctrinal and Practical Theology, Vol. III, p.2550.

the unity of all things, produced a strange materialistic pantheism, according to which the divine interpenetrated all in such a way as to admit of no essential difference between God and the world."<sup>(1)</sup> Maar dit is allermens 'n konsekwente panteïsme, soos ons later sal aandui. Hulle leer van wêreld-siklusse hang met hul panteïstiese beskouing saam.<sup>(2)</sup>

Volgens hierdie leer van wêreld-siklusse sou die aarde alleen 'n tydelike bestaan hê.<sup>(3)</sup> Dit kom van God, voltooi sy gang en val terug in God, om dan weer eindeloos herhaal te word. Van God en terug na God is die eindelose gang wat male sonder tal herhaal word.<sup>(4)</sup> \*

(c) Die logos:

Saam met Heraclitus het hulle die leer van die wêreldlogos gehuldig. Die rede (logos) is die wet van die natuur. Dit is terselfdertyd die prinsipe van die intelligensie by die mens en die goddelike rede immanent in die heelal. In die Stoïcynse etiek word hierdie beginsel sterk beklemtoon. Die groot gebod "Volg die Natuur" word in idealistiese sin geïnterpreteer.<sup>(5)</sup> Dit beteken dat die rede gevolg moet word, omdat die rede sowel in die mens as in die heelal as geheel aanwesig is. Die wyse man is dié een wat soek om te alle tye te leef in ooreenstemming met sy redelike natuur.<sup>(6)</sup>

(d) Die noodlot:

Tog is, volgens Stoïcynse gedagte, alles in sekere sin ondergeskik gemaak aan die noodlot of voorbeskikking;<sup>(7)</sup>

(1) S. Angus: The Mystery Religions and Chr. P.47.

(2) Justinus: Library of the Fathers, P.63.

(3) Davidson: The Stoic Creed, p.91.

(4) Marcus Aurelius: "Meditations" ii.14...p.91.

\* Voetnoot: Lecky: A Hist. of European morals, Vol. I, p.198, wys daarop dat hierdie beskouing soos haas alle beskouings van die Stoa dikwels gewysigd voorkom, en soms uitdruklik weerspreek word deur sekere Stoïcynse denkers: "The Theology of the Stoics was an ill-defined uncertain and somewhat inconsistent pantheism."

(5) Internat. Standard Bible Encyclopedia, Vol. V, p.2855.

(6) A.B.D. Alexander: Christianity and Ethics, p.42.

(7) Justinus: Library of the Fathers, Vol. I, p.63.



selfs die Godheid is onder sy heerskappy. Agter die troon van Zeus staan Moira. Die noodlot heers in die lewe van die mens.<sup>(1)\*</sup> Die wêreld van gode en mense is onder die beheer van die noodlot ( *Εἰμαρμένα* ) geplaas. Cleanthes spreek om die beurt van „Zeus“, „noodlot“ en die „universele rede“.<sup>(2)</sup> Lecky en Alexander wys albei daarop dat die goddelike voorbeskikking, hoewel dikwels genoem, vir die Stoa nie veel meer beteken as die noodlot nie. Dit is duidelik dat as hierdie leer omtrent die heerskappy van die noodlot konsekwent deurgevoer word, dit 'n baie gewigtige belemmering vir die Stoïcynse etiek sou wees. Gelukkig vir die Stoa was hul hier, soos elders, geheel inkonsekwent, en hoewel hul hierdie leer aangewend het as troos in tye van teenspoed, het hul dit heeltemaal ter syde gestel of vergeet in tye van morele aksie.<sup>(3)</sup>

(e) Die Stoïcynse etiek:

Met hierdie paar hooftrekke van die algemene leer van die Stoa gaan ons nou oor tot 'n beskouing van daardie belangrike etiese elemente wat sonder twyfel die Stoïcisme verhef het tot die hoogtepunt van die morele beskouinge van die Griekse filosofie.<sup>(4)</sup> Nêrens elders buite die Christendom vind ons so'n verhewe lewensreël vir die individu en so'n humane en veelomvattende ideaal vir die maatskappy as in die Stoa nie. Dit het aan die idee van die eenheid en solidariteit van die mensheid uitdrukking gegee op 'n duideliker en meer besliste manier as wat ooit in die antieke wêreld aange-

(1) Bussel, F.W.: Marcus Aurelius and the later Stoics, p.80.

(2) Davidson: The Stoic Creed:... p.222.

(3) F.W. Bussel: Marcus Aurelius and the Later Stoics, p.80 Seneca (De Prov. I.6) „irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit.“

\* Voetnoot: Daar word van Zeno vertel (Diog. Laërt. VII:19) dat toe hy 'n slaaf straf, die slaaf geantwoord het: „Dit was voorbeskik dat ek sou steel“. „Ja“, het Zeno geantwoord, „en dat jy daarvoor slae sou kry“. En rustig het hy met die kastyding voortgegaan.

(4) The Internat. Standard Bible Encyclopedia, Vol 5, p.2855.



tref is.<sup>(1)</sup> Hier lê vir ons die grootste betekenis van hierdie rigting: „Above all, in its advocacy of a common humanity and its belief in the relation of each human soul to God, Roman Stoicism as revealed in the writings of a Seneca, an Epictetus and a Marcus Aurelius, not only showed how high paganism at its best could reach, but proved in a measure a preparation for Christianity with whose practical truths it had much in common.”<sup>(2)</sup>

Reeds dikwels is gewys op die ooreenkomste tussen uitdrukkings van Stoïcisme soos Seneca, en dié van die apostel Paulus.<sup>(3)</sup> In die ontwikkeling van hulle etiek hou hulle egter die nouste verband met Sokrates en die Cyniese Skool.<sup>(4)</sup> Terwyl die Cynici patriotisme en die onderskeiding tussen lande alleen maar bespot het, stel Zeno die positiewe ideaal van wêreldburgerskap. In hulle beskouing van die hoogste goed het die Stoïcisme in radikale verset gekom teen Epicurus se leer van „Genot” as die Summum Bonum.

Tereg is gesê: „The Stoics were the puritans of Greece”. In hulle etiek het veral twee opvallende karaktertrekke op die voorgrond getree, wat albei in die nouste betrekking gestaan het met hul leer van broederskap en hul leer van die verhouding van mens tot mens,<sup>(5)</sup> nl: (1) Die ideaal van onselfsugtigheid en (2) die onderwerping van die emosies aan die rede. In hierdie twee beginsels het die krag en die verhevenheid, maar ook die swakheid, van die Stoïcynse etiek gesetel.

Ons let eerstens op die ideaal van onselfsugtigheid.<sup>(6)</sup> Die deug moet enkel en alleen om sy eie ontwil beoefen word. Die beoefening van die deug moet heeltemaal belangeloos wees. Dit mag nie beoefen word terwille van enige vorm van eie

(1) De Pressensé: The Early Years of Christianity, Vol. iv, p.369.

(2) A.B.D. Alexander: Christianity and Ethics, p.43.

(3) Adolf Deissmann: St. Paul, p.76 - 7. Vgl. ook Ramsay: „St Paul”, en Farrar: Seekers after God, p.25.

(4) Wundt: Ethics, p.25.

(5) W.E.H. Lecky: History of European Morals, p.177.

(6) Davidson: The Stoic Creed... p.152.

belang of voordeel nie. Die Stoïcyne is hierin onderskeie dat volgens hulle die deug beoefen moes word - selfs ook sonder 'n hoop op onsterflikheid.

Die opvatting van die Stoïcyne in verband met die onsterflikheid was baie onseker. Terwyl Cleanthes geleer het dat die siel van die mens 'n toekoms het en onafhanklik sou voortbestaan totdat die laaste konflagrasie die aarde sou vernietig en alle tydolike dinge sou terugvoer na die alles-deurdringende siel van die natuur, ken Chrysippus alleen aan die edelste siele hierdie voorreg toe. Epictetus glo dat die siel saam met die liggaam sterf en Seneca en Marcus Aurelius bly onseker. Dit egter is die roem van die Stoa: hy het selfopoffering gevoer tot 'n hoogte wat nooit tevore bereik is nie, en dit sonder die steun van die hoop op onsterflikheid.<sup>(1)</sup>

Die Stoïcyne het ook die deug konsekwent probeer beoefen sonder om rekening te hou met die populariteit daarvan. Hiervan getuig hulle geskrifte, veral dié van die groot geeste uit 'n latere tydperk. So kon Epictetus skryf: „If you do anything to please men you have fallen from your estate", en Marcus Aurelius kon hierdie uitspraak opvolg deur daarop te wys dat wat mooi is, in sigself mooi is; die lof van mense voeg niks tot die waarde daarvan by nie.<sup>(2)</sup> Hierdie belangeloosheid moet nie alleen 'n uiterlike skyn wees nie maar moet in die motief en die gesindheid setel, want die moraliteit is iets innerliks.<sup>(3)</sup> Die deug is tewens die enigste bron van genot. Dit is daarom nie alleen die hoogste goed nie, maar ook die enigste goed.

Ons let op die tweede kenmerk van die etiek van die Stoa, nl. die onderwerping van die emosies aan die rede.

(1) W.E.H. Lecky: A History of European Morals, Vol. I, p.184.

(2) Marcus Aurelius: Meditations, V. II:67.

(3) W.T. Davidson: The Stoic Creed, p.153.



Die spore hiervan lê regdeur al die geskrifte van die Stoïcynse. Die bronne van kwaad is, volgens hierdie skool, menslike gevoelens waarvan hulle vier onderskei: nl. genot, begeerte, smart en vrees. Hierdie emosies moet nie alleen beheer word nie, maar ook uitgeroei word, want hulle is kwale van die siel. <sup>(1)</sup>

Die deug is die enigste ware doel wat die mens mag nastreef en hierdie navoring van die deug moet die mens só volkome beheer dat dit die emosies totaal verdring.

Die strewe van die wyse moet wees ἀπάθεια Hy moet verhewe wees bo die emosies. Die Stoïcynse wyse is derhalwe gestreng teenoor homself en teenoor sy medemens. Hy het oorlog verklaar teen die hele emosionele lewe van die mens, en menslike deug gereduseer tot 'n soort verhewe egoïsme. <sup>(2)</sup> In die praktyk egter het baie Stoïcynse hierdie leer nie ten uitvoer kon bring nie. Hoewel Seneca leer dat ons barmhartigheid moet beoefen sonder gevoel, erken hy dat dit hom nie geluk het nie. <sup>(3)</sup> Hy bly human.

Met hierdie twee etiese gronde hang daar 'n teologiese beskouing saam wat uiters belangrik is en waarop ons reeds kortliks gewys het. Deur die leer van die allesdeurdringende Logos word daar 'n besondere band tussen mens en mens gelê. Ons is bloedverwante van God en kom van Hom. <sup>(4)</sup> Afkoms van God is meer verhewe dan verwantskap met die keiser. <sup>(5)</sup> In dié verwantskap tussen God en die mens deel almal. Die wyse mens het dieselfde goddelike lewe as Zeus uit wie sy eie lewe voortgekom het. <sup>(6)</sup> Dat hierdie leer die universele gedagte geadem het spreek vanself; dit lei tot die leer van wêreldburgerskap. <sup>(7)</sup> Die betekenis van die universele mens,

(1) Wundt: *Ethics*.... p.27.

(2) W.H. Lecky: *A Hist. of European Morals*, Vol. I, p.191.

(3) T.R. Glover: *The Conflict of Religions*... p.65.

(4) Epictetus: I:3:1; 2, 1.

(5) " : I:9:3; 9, 6.

(6) Neander: *Church History* Vol. I... p.22.

(7) E. De Pressensé: *The Early Years of Chr*....iv..p.366.



van die individu, van die mens as mens, word op die voorgrond geplaas. Alleen die Christendom sou aan die gewone mens 'n hoër waarde toeken as die Stoïcisme.

Van hierdie invloed wat van die Stoïcisme op die hellenisme uitgegaan het, sê Schmidt: „The harsh and corrupt pagan world was insensibly converted to humanity before it was converted to religion.”<sup>(1)</sup>

As ons dink aan die plek wat die mens in die antieke wêreld ingeneem het en ook in die eerste eeu van ons eie jaartelling, besef ons meteens die groot betekenis van die Stoïcynse leer.<sup>(2)</sup> Vandaar dat Seneca aan die eenheid van die mensheid met woorde wat nooit tevore in die antieke wêreld gehoor is nie, uiting kon gee: „Homo res sacra homini.”<sup>(3)</sup> Dat hy, as leidende gees in die eerste eeu en dit as filosoof sowel as staatsman kon sê: „Ons erken die hele wêreld as ons vaderland” getuig van 'n geweldige kentering in die gedagte van die Grieks-Romeinse wêreld. Deur die verwantskap van die mens met die Godheid te ontvou - al was dit op grootliks panteïstiese grondslag - het die Stoa stellig in sekere sin die weg gebaan vir die Christendom met sy leer van seunskap en broederskap in Christus.<sup>(4)</sup>

(f) Broederskap en kosmopolitisme:

Sekere gevolgtrekkings uit hierdie beginsels van die Stoïcynse het dit dan ook meegebring dat die Stoïcisme meer as enige ander gedagterigting uit die Grieks-Romeinse heidendom, die weg gebaan het vir menslike broederskap.

Die Stoïcynse gedagte dat die godheid 'n allesdeurdringende gees is, wat veral in die siel van die mens geopenbaar word, het vanselfsprekend wyer menslike simpatie bevorder en die waardeskatting van die mens verhoog. Deur

(1) Schmidt: The Social results of Early Christianity... p.333.

(2) F.W. Bussell: Marcus Aurelius and the Later Stoics... p.90.

(3) Seneca: Ep. 19.

(4) Neander: Church History, Vol. I, p.24.

dieselfde goddelike gees is alle mense lede van dieselfde liggaam of gemeenskap. So kon Marcus Aurelius skryf:

"We are made for co-operation, like the feet, the hands, the eyelids, the upper and lower rows of teeth."<sup>(1)</sup> Wat nie in belang is van die swerm nie, is ook nie in belang van 'n enkele by nie.

Deur die Stoïcyn se beklemtoning van die deug as alleen waardevol, spreek dit vanself dat ras, volk, geboorte en rykdom bloot as sake van toeval beskou sou word en in hulself geen besondere waarde sou hê nie. Verskille van klas en nasionaliteit is vir hulle van geen belang nie.<sup>(2)</sup> Alleen die deug gee aan een mens groter waarde as aan 'n ander.<sup>(3)</sup> Alle mense is fundamenteel lede van één ras en burgers van één staat; selfs die slaaf moet as mens geëer word. Die wyse mens alleen is goed, afgesien van waar hy gebore is en wat sy agtergrond mag wees. Die wyse is verhewe bo alle selfsug en bo 'n patriotisme waarvan die belange klein en eksklusief moet wees. Hy is 'n burger van die wêreld.<sup>(4)</sup>

So het die Stoïcyne die eerste draers en verkondigers van die kosmopolitiese gedagte geword. Hulle het in die mees besliste taal die broederskap van die mens geleer en die gevolglike verpligting van elke mens om sy lewe in diens van die gemeenskap, wat nie alleen 'n volksgemeenskap was nie, te stel.<sup>(5)</sup> Dit is nie korrek om te sê dat die Christendom die individu ontdek het nie. Die individualisme het saam met die kosmopolitisme gekom en dit is die Stoïcisme eerder as die Christendom wat dit vir alle eeue geformuleer het.<sup>(6)</sup> Die Christendom het tewens ook nie die Stoa gevolg in sy kosmopolitisme nie, hoewel Tatianus en Tertullianus o.a. ook

(1) Marcus Aurelius: Meditations; ii, i.

(2) Wundt: Ethios, p.28.

(3) W.E.H. Lecky: A Hist. of European Morals, Vol. I, p.239.

(4) George Walker: The Idealism of Chr. Ethics.... p.15.

(5) Marcus Aurelius: Meditations VII: 55.

(6) T.C. Hall: History of Ethics within Organized Chr.... p.22.



die kosmopolitiese beskouing voorgestaan het. In die Stoïcynse beklemtoning van die waarde van die individu, weens sy verwantskap met God, en die gevolglike onderlinge broederskap van alle mense, het dit egter veel verwantskap met die Christendom, hoewel daar diepgaande verskil is in die grondslae waarop hierdie gedagtes by die Stoa en die Christendom respektiewelik rus.

By die Christendom hang die entoesiasme vir die mensheid ten nouste saam met liefde tot die persoonlike Christus en die „Vader“, wat die geliefde naam vir God is, soos ons in 'n volgende hoofstuk sal aantoon. Daardeur word menslike meegevoel en broederlike liefde gevoed soos op geen ander manier nie. Maar die sentiment van universele broederskap is vir die Stoïcyn baie werklik, hoewel dit anders opgevat word as deur die Christen. Deur die gedagte van onselfsugtigheid wat dit voed en inspireer, word dit 'n betekenisvolle faktor. Dit breek vir die Stoïcyn die distinksies van ras en kaste, waargter algemeen -menslike waardes in die antieke wêreld versmoor is, af. Dit is in so 'n mate die geval dat Epictetus, die verlamde slaaf, op dieselfde peil geplaas word as Marcus Aurelius, die keiser.

Een van die vroegste en duidelikste uitsprake van die plig van „liefde vir die hele menslike geslag“ kom in Cicero voor, waar hy, waarskynlik op voetspoor van die Stoïcynse etiek, die leer van universele broederskap - humanitas of societas generis humani - net so definitief as die Christendom voorstaan hoewel op 'n ander grondslag: „This whole world is to be regarded as the common city of Gods and men,"<sup>(1)</sup> en weer „Nature ordains that a man should wish the good of every man, whoever he may be, for this very reason that he is a man."<sup>(2)</sup> Hierdie leer word die grondslag van sy regstelsel: „Alle

---

(1) en (2) Cicero: De Legit 1:7 en 3:6. Vide Lecky: A Hist. of European Morals, Vol. I, p.240.



menseken bezitten gelijke regten en zyn volgens de natuurwet bestemd om te worden geregeerd naar dezelfde universele beginselen."<sup>(1)</sup>

Dit spreek vanself dat die Stoïcyne wat die onderdrukking van die emosies verder gevoer het as enige ander skool, uit hul pad sou moes gaan om vir hierdie verlies in die bevordering van menslike welsyn te vergoed deur toespitsing op redelike, gevoellose filantropie. In die uitoefening hiervan het hulle 'n verheve voorbeeld gestel.

(g) Buiging in teïstiese rigting:

In die dae van die Romeinse Ryk is die algemene leerstellinge van die Stoa gehandhaaf, maar daar is tog by latere denkers soos Seneca, Marcus Aurelius en Epictetus 'n duidelike buiging van die panteïsme in die rigting van die teïsme. Dit kom egter nooit tot ware teïsme nie. Dit bly onseker en in hoofsaak materialisties, hoewel reeds Epictetus die leuse „Volg die Natuur" omskep in die leuse „Volg God".<sup>(2)</sup> Die verwantskap tussen God en die mens as sy seun word ook in die latere tydvak in veel meer persoonlike sin deur die Stoïcyne opgevat. Volgens Epictetus is ons siele één met God, as dele of uitspruitsels van Hom,<sup>(3)</sup> sodat ons sy heiligdomme is, lewende tempels en inkarnasies van Hom.<sup>(4)</sup> Die heelal word algaande meer verpersoonlik en van die godheid word gepraat as Skepper<sup>(5)</sup> en selfs as Vader, en van die mense as sy seuns.<sup>(6)</sup> Selfs sonde word gesien as dislojaliteit teenoor 'n onsigbare Meester wie se oog altyd oor ons is, wat elke gedagte van ons ken, en teenoor wie ons vir elke gedagte verantwoordelik is. „Die God met wie ons te doen het" word vir die latere Stoïcyne skynbaar almeer 'n

(1) Smeenk: Chr. Sociale Beginselen.... p. 418.

(2) E. Hatch: The Hibbert Lectures... p. 152.

(3) en (4) Epictetus: Dissertations 1.14.6 en 2.8.12 - 14.

(5) Marcus Aurelius: Meditations VII:75.

(6) Epictetus: Dissertations 1:9.

lewende persoonlikheid wat, volgens Ramsay,<sup>(1)</sup> in baie opsigte ooreenkom met die God van die Hebreërs of van die Nuwe Testament en veral van Paulus. Die motto wat Seneca vir Lucillus as lewensreël gee, is die volgende: „So live among men as if the eye of God were upon you, and so address yourself to God, as if men heard your prayer.”

Dit is heel opvallend dat die broederskapsywer by die Stoïcynse al meer toegeneem het namate hul in hul denke die meer persoonlike verhouding tussen God en die mens daargestel het. Dit het hul geloof in die onderlinge verwantskap en broederskap van die mens meer warmte en dryfkrag gegee. Maar die broederskapsidee van die Stoïcynse, hoewel dit altyd eie aan hulle was, \* vlam in hierdie tyd ook om ander redes op met 'n warmte wat dit tevore nie geken het nie. Baie oorsake het meegewerk daartoe:

(a) Die verval van die algemene moraal in hierdie tydperk:

Die algemene en diepgaande morele ontwrigting en verwildering wat hierdie tyd gekenmerk het, het ernstige geeste ontstem en sommige Stoïcynse denkers verander in morele predikers wat met entoesiasme vir die mensheid gegloei het. Daar was by hulle 'n brandende begeerte om die mensdom te hervorm.<sup>(2)</sup>

Lecky wys daarop dat die Stoïcisme onder die Ryk gefloreer het en sy grootste verteenwoordigers gelewer het juis op 'n tydstip toe alles vir die morele boodskap daarvan ongunstig gelyk het. Daar was regerings waaronder, volgens Tacitus, dit 'n doodvonnis beteken het om die deug te beoefen.<sup>(3)</sup>

(1) W.M. Ramsay: St. Paul - The Traveller and the Roman Citizen.. p.354.

\* Davidson in: The Stoic Creed asook Lecky in sy History of European Morals wys daarop dat kenners verskil oor die vraag in hoeverre Stoïcynse kosmopolitisme aan die feit toe te skryf was dat al die leidende Stoïcynse leermeesters vanaf die begin van die Stoa, en nog eeue daarna, nie-Hellene was.

(2) Davidson: The Stoic Creed... p.61.

(3) Lecky: History of European Morals, Vol. I, p.181.



Dit was in hierdie tyd dat Seneca van menslike bedorwenheid kon skryf. Die groeiende besef van morele ineenstorting het tot hervormingsywer opgewek en die Stoïcyn het hul leer van broederskap en onderlinge verantwoordelikheid steeds meer op die voorgrond laat stel.

Deur hulle ywer vir morele hervorming is hulle beskouing baie sterk gepropageer. Ook hulle broederskapsleer verwerf so groter bekendheid en vind meer algemene ingang.

(b) Maar die aard van die Ryk self het sy eie getuienis t.o.v. die eenheid van alle mense afgelê: <sup>(1)</sup>

Hier kon almal sien hoedat mense uit haas elke land of volk tot 'n eenheid saamgebond was onder een heerser. Hier was 'n eenheid wat letterlik so wyd soos die mensheid was. Die feit dat nóg ras nóg volk nóg stand wyd genoeg was om almal in te sluit het mense gedwing om in ruimer terme te dink en het as vanself idees van menslike broederskap gevoed en gesteun, en aandag opgeëis vir die mens as mens.

Deur Seneca en Marcus Aurelius het die wyer menslike idees van die Stoa ingedring in die wetgewing van die Ryk, <sup>(2)</sup> en daar op 'n kragdadige manier rigting aan gegee. Hierdie skool tel tereg onder sy grootste dienste aan die mensheid en aan die gedagte van menslike broederskap, die invloed wat dit op die skepping van die Romeinse reg uitgeoefen het. Hierdeur het die beginsels van die Stoa wat hoofsaaklik daardie wetgewing tot grondslag dien, die regspleging en wetgewing van alle volkere wat daardie regstelsel aanvaar het beïnvloed.

Die proses van hersiening van die Romeinse regskode wat onder Augustus deur die Stoïcyn Labeo begin is, is voortgesit onder Hadrianus en Alexander Severus en is afgerond in die beroemde Kompilasies van Theodosius en Justinianus. <sup>(3)</sup>

(1) De Pressensé: The Early Years of Christianity. Vol.IV, p.368 - 9.

(2) Latourette, K.S.: Hist. of the Exp. of Christianity, Vol. I, p.18-19.

(3) W.E.H. Lecky: A Hist. of European Morals.... p.295 ens.



Die opvattinge van die Stoïcynne in verband met die regspleging was die uitvloeisel van hul besondere waardeskatting van die mens as mens. Die wet van die heelal is die wet van God, en die mens is selfs aan menslike wette gehoorsaamheid verskuldig omdat hul nie bloot menslike wette is nie maar uitvloeielsels van die universele rede wat in belang van die hele mensheid werk. Deur gemeenskaplike betrekkinge met die logos is alle mense broers en maak hulle 'n eenheid uit.<sup>(1)</sup>

Die Romeinse wetgewers het hierdie beginsels van die Stoïcynne baie uitdruklik geformuleer: „Wat die natuurlike reg betref, is alle mense gelyk" sê Ulpianus.<sup>(2)</sup> Volgens hierdie beginsels word alle mense ook vry gebore, en Lecky wys daarop dat dit by regters algemene gebruik was om in alle gevalle van 'n geskil oor die vraag van slawerny of vryheid waaroor daar twyfel bestaan het, die voorkeur te gee aan die kant van vrystelling. Die feit dat alle mense voor die reg as gelykwaardig beskou is, was 'n geweldige vordering en het geheel in dieselfde rigting gewys as die opkomende Christendom. Hoe ver daar gevorder is op die pad van broederskapsgedagtes kan ons besef as ons onthou dat Aristoteles met verbasing daarteen geprotesteer het dat idees besig was om hulle te verbrei waarvolgens die heerskappy van die heer oor die slaaf in stryd met die natuur sou wees, en die distinksie van slaaf en vryman alleen volgens wet en nie volgens die natuur sou bestaan nie.<sup>(3)</sup> Nou skryf Seneca dat slawe nie as pakkdiere nie maar as „minderwaardige vriende" beskou moet word.<sup>(4)</sup>

#### (h) Samevatting.

Deur die Stoa het daar onteenseglik van die mees verhewe etiese gedagtes van die nie-christelike wêreld tot ons gekom. Dit het ook wat die leer van menslike broederskap

(1) Marcus Aurelius: *Meditations*. XII: 26.

(2) W.E.H. Lecky: *A Hist. of European Morals*. Vol. I. p.296.

(3) Max Beer: *Encyclopedia of Social Science*, Vol. IV, p.82.

(4) E. De Pressensé: *The Early Years of Christianity*, Vol. iv, p.369.

betref, groot baanbrekerswerk gedoen. Tog het die stelsel sekere inherente swakhede gehad waardeur dit nooit tot die groot massas van die volk deurgedring het nie, en veel van sy hervormende krag ingeboet het, terwyl sy idees van broederskap koud en onwerklik gebly het. Daar word deur sy vurigste aanhangers erken dat die Stoa nie daarin geslaag het om die leefwyse van die massa van die Ryk in sy diepte aan te gryp nie.<sup>(1)</sup>

'n Morele teorie wat nie gedra word deur 'n godsdienstige sentiment nie, kom altyd vuur en warmte kort. So was dit met die leerstellinge van die Stoa. Behalwe aan die einde van sy ontwikkeling onder Seneca, Marcus Aurelius en Epictetus, toe dit 'n sterker godsdienstige kleur aangeneem het, het die invloed en krag van die Stoïcynse leerstellinge nooit deurgedring tot die gewone mens nie. Dit bly tot 'n paar uitgesoekte geeste beperk.<sup>(2)</sup> Tussen die Stoa en die massa bly daar 'n onoorbrugbare kloof. Hoewel die Stoa die idee van individualisme verkondig het, bly dit in hoofsaak tog 'n aristokratiese rigting. In die praktyk tog het nie elke mens as sodanig vir die Stoa waarde gehad nie, maar alleen die groepie wyses wat daarin kon slaag om gevoelloosheid teenoor die laere genietinge te verwerf. Sy aristokratiese karakter het die Stoïcisme tot die einde toe behou. By Epictetus is die minste daarvan sigbaar. Maar selfs hy, hoewel 'n bevryde slaaf, rig hom tot die intellektuele aristokrasie in die eerste plek. By hom, sowel as by Seneca en Marcus Aurelius, is daar 'n bewuste strewe om geskeie te wees van die skare en om in verhewe eensaamheid oor die wêreld en sy teleurstellings te triomfeer.<sup>(3)</sup>

Ook die Stoïcynse leer van die onverstoorbareheid

(1) De Pressensé: The Early Years of Christianity iv. p.370.

(2) W.E.H. Lecky: A History of European Morals i. p.291.

(3) T.C. Hall: History of Ethics within Org. Chr. p.23.



( ἀπάθεια ) van die wyse was nie bestemd om menslike verhoudinge diep te raak en te vernuut nie. Daarin was te veel koue, trotse gestrengheid. Hulle skoonste leerstellinge, t.o.v. wyer menslike simpatie en broederskap is vernietig deur hul eis van gevoelloosheid wat soms onverbiddelik gestel is en teen die menslike natuur gebots het.

Hoe onmenslik hierdie leer soms gestel is, sien ons veral in Epictetus: „If you love an earthen jar, say: „It is an earthen jar that I love" for when it is broken you will not be disturbed; if you kiss your wife or child, say that it is a human being whom you are kissing, for, when either of them dies, you will not be disturbed." <sup>(1)</sup>

Hierdie onverstoorbaarheid of „berusting" was onvrugbaar waar dit teenoor groot ewels te staan gekom het. Dit het tot gevolg gehad dat daar in die hervormingsstryd van die Stoïcynse 'n gebrek aan vuur en dryfkrag was. <sup>(2)</sup>

Hierdie leer het die wyse afgesonder op die eensame hoogte van sy trots. Selfs 'n groot gees soos Seneca het sy vriende gebied „om hulle nie te bekommer oor die tranes van ander nie." <sup>(3)</sup> Tertullianus verhaal in sy Apologia dat toe Zeno deur Dionysius gevra is wat die filosofie hom kan gee, hy geantwoord het: „Om gevoelloos te word teenoor lye deur veragting van die dood." <sup>(4)</sup> Die dogma van gevoelloosheid

( ἀπάθεια ) die veragting van vreugde of vrees, hoop of smart is te koud en te onmenslik. Daardeur het die Stoïcisme een van die sterkste faktore wat dryfkrag vir sosiale hervorming ontwikkel misken en uitgeskakel. <sup>(5)</sup> Een van die kardinale swakhede van die Stoïcynse stelsel is hierin geleë dat die leer van ἀπάθεια met die emosies geen rekening

(1) Vide: Davidson: The Stoic Creed... p.189.

(2) T.C. Hall: Hist. of Ethics within Org. Christianity, p.24.

(3) De Pressensé: The Early Years of Chr. Vol. IV, p.372

(4) Tertullianus Library of the Fathers... Vol. I, p.104.

(5) Davidson: The Stoic Creed.... p.25.



gehou het nie. Die Stoïcisme kon op die basis van gevoel-loosheid geen warme, lewende broederskap skep nie. Hierdie diepe kontras tussen die Stoïcisme en die Christendom wat hulle verhouding teenoor menslike vreugde en menslike leed betref, moes noodwendig meebring dat hierdie twee stelsels in die praktyk baie verskillende vrugte sou afwerp.

Vergelyk die houding van Zeno, Epictetus of Seneca met die woorde van die Skrif: „Maar wees vriendelik en vol ontferming teenoor mekaar, vergeef mekaar soos God ook in Christus julle vergewe het.”<sup>(1)</sup> Dink aan Christus wat ween oor Lasarus of oor Jerusalem<sup>(2)</sup> en aan die Messias van wie ons lees dat Hy die geknakte riet nie sal verbreek nie...<sup>(3)</sup>

Bowendien het die Stoïcynse logika ook nie daarin geslaag om aan te toon hoe die mens uit sy kennis van die heelal soos dit is, 'n basis kon vind vir sy hoop en sy strewe vir die toekoms nie. Die mens was bloot op homself aangewys, hy het geen hoëre steunpunt nie.<sup>(4)</sup> Hierdeur is die pessimisme bevorder. Baie Stoïcynse het deur hul geskryfte bewys gelewer dat hulle maar steeds na aan die grens van selfmoord beweeg het. Hul leuse: „If the room is smoky let us leave it”, is tipies van hul hele rigting.

Die stelsel het dan ook volgens een van sy edelste voorstanders selfmoord geregverdig.<sup>(5)</sup> Daarmee is die bewys gelewer dat dit nie by magte was om die mens of die gemeenskap te red en te vernuut nie.

Selfs in die geskryfte van Marcus Aurelius waarin daar 'n flou lig brand wat in die rigting wys dat vergifnis van sonde en versoening met God die mens se enigste hoop is, volg daar die matte slotsom: „If you cannot maintain a true and magnanimous character, go courageously into some corner where

(1) Efesiërs 4:32.

(2) Lukas 19:41.

(3) Jesaja 42:3; Matth. 4:20.

(4) F. Farrar: Seekers after God... p.309.

(5) Seneca Ep. 70.

you can maintain it, or if even there you fail, depart at once from life, not with passion, but with modest and simple freedom - which will be to have done at least one laudable act."<sup>(1)</sup>

Selfs vir hom dus is 'die dood die laaste toevlug waarin die vermoeide wyse sy teleurstelling kan vergeet. Met dieselfde gevoellose trots waarmee hul gestaan het teenoor die mens, het hul gestaan teenoor God en hul verwagting van toekomstige vernietiging onbevrees aanvaar.

Sonder 'n lewende gemeenskap met God kon ook die gemeenskap van die wyses onderling nie op God gegrond wees op dieselfde wyse soos in die christelike broederskap nie. Die warme band van die christelike liefde en die gemeenskap tussen seuns van een Vader, ontbreek in hierdie stelsel. Hul godsidee bly in hoofsaak materialisties, en hul slaag nie daarin om God as wese verhewe bo en apart van die aarde te sien nie.<sup>(2)</sup> Op sy hoogste kon Seneca Hom sien as die aktiewe, redelike en ordenende beginsel van die één substansie waarvan die materie die passiewe newedeel is. Daar lê 'n onoorbrugbare kloof tussen die broederskapsidees van so 'n stelsel en van die Christendom wat in een God glo, die Skepper en die Vader, wie se wese geregtigheid en liefde is. Derhalwe moes die broederskap van die Stoa kleurloos en kwynend bly.

Die Stoa het ook nooit daartoe gekom om sy ideaal van kosmopolitisme verder as 'n abstraksie te bring nie. Sy ideaal van wêreldburgerskap kom nooit tot konkreetheid nie.

Tog staan dit vas dat ten spyte van hierdie groot gebreke die Stoïcyne - deur hul leer van deug as die hoogste goed, deur hul beklemtoning van universele goeddoen as die plig van die mens en hulle verwerping van alle nasionale en sosiale skeidslyne tussen mens en mens, deur hul verheffing

(1) Farrar: Seekers after God (Uit Meditations ) p.309.

(2) Marcus Aurelius: Meditations V:8.



van plig bo allo eie belang en hul veragting van uiterlike besittings ten gunste van innerlike rykdom van hart en gees - voorskrifte en waarhede gehuldig en gepropageer het wat dadelik die aandag van die Christendom geëis het.

Schmidt, wat 'n sterk voorstander van die beskouing is dat die Christendom gedurende die eerste eeue belangrike sosiale hervorming teweeggebring het, konstateer tog die volgende in verband met die Stoïcisme: „We do not hesitate to say that Stoicism tended to promote the reception of the charitable and humane teaching of Christianity.”<sup>(1)</sup> Ook Lecky beweer dat indien ons die ware morele kragte wat in die eerste christelike eeue gewerk het, ondersoek, ons sal vind dat die Stoïcisme 'n vername plek daaronder beklee. Geen heidense stelsel het op morele gebied so 'n verheffende invloed as die Stoa gehad nie.<sup>(2)</sup> Baie uitsprake van die Stoïcyne laat aan die christelike leer dink: vandaar die herhaalde gissinge as sou Paulus en Seneca op een of ander manier met mekaar kontak gehad het.<sup>(3)</sup> Hoewel dit onwaarskynlik is dat hul enige regstreekse aanraking gehad het, is daar tog in die taal en die beskouinge van Seneca dinge wat nader aan die Nuwe Testament kom as enigiets uit die Grieks-Romeinse wêreld. Dis ten dele ook waar van Marcus Aurelius en Epictetus. Daarom is dit soms moeilik, in die latere Romeinse Ryk, om vas te stel watter hervorminge en watter etiese idoele uit die Christendom, en watter uit die Stoïcisme ontspruit het. Latourette gee hierdie samevatting van hul invloed: „Yet the Stoics left their mark permanently, not only upon the civilization of the Empire, but upon that of Europe. Theirs was a philosophy which held that all men are equal by divine right, declared that in the sight of God

---

(1) Schmidt: *The Social Results of Early Christianity...* p.332.

(2) W.E.H. Lecky: *A Hist. of European Morals...* p.171.

(3) W.M. Ramsay: „St. Paul”... p.353 - 4.



a slave is of as much value as a monarch, taught the universal brotherhood of man.... their ideals helped to soften the lot of the slave and to mitigate the harshness of some other existing social institutions. Christianity eventually triumphed in a society whose morals and whose outlook on life had been profoundly influenced by Stoicism. Many of the latter's standards were not unlike its own."<sup>(1)</sup>  
En nêrens was dit soseer die geval as in die gedagtes van die Stoa ten opsigte van die eenheid en die broederskap van die mens nie.

---

(1) Latourette: K.S.,: History of the Expansion of Chr. Vol. I. p. 18 - 19

AFDELING A.

HOOFSTUK 3.

DIE OOSTERSE MISTERIE-GODSDIENSTE.

INLEIDING:

- (a) Cybele - Attis of die Magna Mater.
- (b) Isis - Serapis.
- (c) Semitiese gode.
- (d) Mithras.
- (e) Besondere kenmerke van die misterie-godsdienste.
  - (i) Gemeenskaplike handelinge.
  - (ii) Inisiasie.
  - (iii) Onsterflikheid.
  - (iv) Universalisme.
  - (v) Sondebeseft.
  - (vi) Broederskap.

SAMEVATTING.

AFDELING A.HOOFSTUK 3.DIE OOSTERSE MISTERIE-GODSDIENSTE.

Die eerste eeue, voor en na die koms van die Christendom, was by uitstek sendingeeue.<sup>(1)</sup> Hierin het 'n veelheid van godsdienste met die Christendom gewedywer om die godsdienstige lojaliteit van die Grieks-Romeinse wêreld. Dit was 'n geweldig sinkretistiese tyd.<sup>(2)</sup> Geen gedagtegang het geïsoleerd beweeg nie. Die Christendom het gedurende die eerste eeue van sy fenomenale groei in 'n tydvak en in 'n wêreldryk beweeg waarin daar groot etiese beweginge en 'n onmiskenbare godsdienstige honger was.<sup>(3)</sup>

Veral die oosterse misterie-godsdienste het 'n heel besondere rol gespeel wat gewoonlik vër onderskat, maar in die jongste tyd ook soms oorskat word. Wil ons ons 'n beeld vorm van die godsdienstige lewe van daardie eeue, van die gedagtes omtrent God en die mens en van menslike waardeskattings en verhoudinge, mag die misterie-godsdienste ons besondere aandag nie mis nie. Hulle is in 'n groot mate die brug wat die gaping oorspan wat daar tussen die opbreek van die ou nasionale godsdienste en die triomf van die Christendom ontstaan het.<sup>(4)</sup> Hierdie eeue vorm voorwaar op godsdienstige gebied 'n bizarre-wêreld van bygeloof, astrologie, waarsêery, towerkuns en misterie-kultusse.<sup>(5)</sup> Baie strome vloei saam en in die misterie-kultusse is dit soms heel moeilik om die verskillende godsdienste uitmekaar te hou.<sup>(6)</sup> Baie van hierdie misterieë oefen reeds voor die koms van die Christendom invloed uit, maar veral tydens die eerste drie eeue N.C. het hulle 'n

---

(1) Adolf Deissmann: "St Paul". p.198

(2) Samuel Dill: Roman Society from Nero to Marcus Aurelius. p.4.

(3) K.S. Latourette: History of the Expansion of Christianity. Vol.1. p.12.

(4) F. Cumont: The Oriental Religions in Roman Paganism . Introd. p.x.

(5) S.J. Case: The Social Origins of Christianity p.88 - 90.

(6) vgl. Döllinger: The Gentile and the Jew . vol.11. p.184 - 192.



geweldige rol gespeel. Ons moet egter ook op ons hoede wees teen die oorskatting van hul invloed. Hul invloed was heel belangrik, maar volgens Van Rensburg,<sup>1</sup> wat 'n spesiale studie aan die verspreiding van hierdie kultusse gewy het, was hul invloed nie oorwegend nie. Ons moet daarby egter ook onthou dat materiaal in verband met die besondere leerstellinge van hierdie misterieë, vanweë hul eed van geheimhouding, beperk is.<sup>2</sup> Ons is soms vir ons gegewens aangewys op slegs enkele bronne soos bv. in die geval van die werke van Franz Cumont oor Mithras.

Die geskiedenis van die invloed van hierdie kultusse op die godsdienstige lewe van die „Hellenisme" vanaf die verheffing van die Groot Moeder van die Gode in 204 voor Christus<sup>3</sup> tot die finale verval van die paganisme in die vierde eeu, lewer vir ons 'n kleurrike beeld: „Throughout the world of St. Paul we see a mighty wandering of pilgrims desirous to wash away their sins at the great shrines and to be delivered of their need."<sup>4</sup>

Die Ryk het nie alleen die uitkyk van die gewone mens verruim en hom saamgegooi in 'n groot kookpot met mense uit alle nasies en met alle moontlike godsdienstige beskouinge nie, maar het dit gedoen in 'n tyd van groeiende individualisme. So is die deur oopgemaak vir 'n vloed van nuwe godsdienste, en die algemene sinkretisme tree in. Die mens, met al sy tradisionele sekuriteite en geskok deur die groot nuwe maalstroom van die Ryk, soek nie alleen veiligheid in die regte verhouding tot sy medemens nie, maar hy soek ook veiligheid in die regte verhouding tot die bonatuurlike.<sup>5</sup>

- 
- (1) J.P. van Rensburg: The Relative Strength of the most important Oriental Religions and their influence on Roman life up to the end of the Third Century. A.D. p.252.  
 (2) K.S. Latourette: Hist. of the Expansion of Christianity. Vol. 1. p.22.  
 (3) Samuel Dill: Roman Society from Nero to Marcus Aurelius. p.547.  
 (4) Adolf Deissmann: „St Paul". p.44.  
 (5) S.J. Case: The Social Origins of Christianity. p.113.  
 Vgl.: ook A.D. Nock: Conversion . p.99 - 100.

In hierdie bohoeftes van die Grieks-Romeinse wêreld sou die instromende misterie-godsdienste voorlopig voldoen. En so keer die Ryk met sy skerper groeiende geestelike honger sy gesig na die Ooste en gooi sy deure oop vir 'n vloedgolf van bygelowige godsdienste. Die kerkvaders gee, soos te wagte is, aandag aan die misterie-godsdienste in hul geskryfte wat daarbenewens ook baie verwysinge na hierdie kultusse bevat.

In sy algemeenste vorms sou ons die misterie-godsdienste kon beskryf in die woorde van Angus: "A mystery religion was a religion of redemption, which professed to remove estrangement between man and God, to procure forgiveness of sins, to furnish mediation. Means of purification and formulae of access to God and acclamation of confidence and victory were parts of the apparatus of every mystery." (1)

Hierdie misterie-godsdienste self, Mithras,<sup>(2)</sup> Isis-Serapis, die Groot Moeder - Cybele-Attis, Ma of Bellona Ma, Baal en Astarte het byna sonder uitsondering groot transformasies ondergaan gedurende hul triomftog deur die Grieks-Romeinse wêreld. Hul oorwinning oor die ou heidense godsdienste van die Ryk is die gevolg van die verskillende meerderwaardige faktore in hul samestelling. Veral het hul almal in mindere of meerdere mate die Monoteïsme voorgestaan en 'n weg tot sondevergifnis aangewys. Hierdeur het hulle 'n veel sterker boodskap vir hul tyd gehad as die ou nasionale godsdienste.<sup>(3)</sup> Die meeste van hulle het ook 'n duidelike leer van onsterflikheid gehad. Die laaste feit is belangrik.<sup>(4)</sup>

Volgens Cumont het hul meerderwaardigheid teenoor die nasionale godsdienste veral hierin bestaan: hul het meer bevrediging gegee aan die gevoel, aan die rede en veral aan die gewete. Al hierdie godsdienste het 'n sinnelike, en veral

(1) S. Angus: The Mystery Religions and Christianity, p.50.

(2) Sien: The International Standard Bible Encyclopedia. Vol.iii. p.2104

(3) A.D. Nock: Conversion, p. 77- 99; 103.

(4) S. Angus: The Mystery Religions and Christianity, p.42.



in hul vroeëre fases, 'n sterk vleeslike sy gehad. Tog kon hulle nooit met soveel sukses teen die ou godsdienste en selfs teen die Christendom stryd gevoer het, as hul nie ook 'n sterk religieuse inslag gehad het nie.<sup>(1)</sup> Hul etiese ontwikkeling het met verloop van tyd op veel suiwerder vorme uitgeloop: „He would make a grave mistake who should treat the Isis and Osiris, the Mater Deum or the Attis of the reign of Augustus, as representing the same ideals in the reign of Gratian.”<sup>(2)</sup> Sonder twyfel was hierdie oosterse godsdienste oor die algemeen veel meer ontwikkel as die ou nasionale godsdienste. Hulle het meer skoonheid van ritueel en, in hul latere fases, 'n veel meer hoogstaande moraliteit aangebied. Omdat hulle meer bevrediging as die ou godsdienste gegee het, het hulle ten spyte van felle teenstand van die hoër klasse van die Romeinse samelewing, sowel as die groot Romeinse skrywers, tog meer en meer aansien by die volk gewen.

Haas al hierdie godsdienste het 'n omvattende evangelie verkondig waarmee die ou godsdienste nie kon meeding nie. Of die oosterse kultusse meer beloof het as wat hul kon lewer, is 'n ander saak.

Maar één ding het hul wel gedoen: hul het, nes die Christendom later, en tegelyktertyd daarmee, 'n beroep op die mens as mens gedoen in 'n wêreld waarin die grense van ras en nasionaliteit reeds aan die verval was, en só sou hulle kragdadiglik meehelp om die idee van 'n gemeenskaplike mensheid te bevorder.<sup>(3)</sup> Gedeeltelik het hul natuurlik wel versprei ooreenkomstig die spesifieke volksgroepe in wie se oorspronklike tuislande hulle ontstaan het.<sup>(4)</sup>

Nog voor die opkoms van die Ryk het groeplies binne die

---

(1) Samuel Dill: Roman Society from Nero to Marcus Aurelius, p.554.

(2) J.P. van Rensburg: The Relative Strength of the...Oriental Religions, p.57.

(3) The International Standard Bible Encyclopedia. Vol. iii. p.204.

(4) A.D. Nock: Conversion. p. 131 - 3.



Hellenisme alreeds bevrediging van hul gemeenskaplike behoeftes gevind in die klein broederskappe van die misterie-godsdienste, hoewel hierdie groot vloedgolf vanuit die Ooste eers tydens die Ryk sy hoogtepunt sou bereik.

(a) CYBELE-ATTIS:

Die eerste oosterse godsdienst wat offisiële ingang in die Weste verkry het, was die Groot Moeder of die Groot Moeder van die gode - Cybele-Attis.<sup>(1)</sup> In 204 voor Christus is die swart steen waarin sy haar verblyf sou gehad het, onder groot gejuig in die Weste ontvang as die Magna Mater Deum Idea van Pessinus in Frigië. Vir haar is 'n tempel op die top van die Palatynse heuwel gebou. Teen die begin van die christelike jaartelling het Cybele en haar manlike meeganger, Attis, met hul uitspattige seremonies<sup>(2)</sup> groot invloed uitgeoefen op die godsdienstige lewe van die Ryk. Hierdie godsdienst waarvan die wortels ver terug lê, is veral gekenmerk deur sy groot emosionele opwindinge en fanatieke rites waarin bloed 'n groot rol gespeel het.<sup>(3)</sup> Die opgewonde volgelingen wat tydens seremonies hul liggame met byle en swaarde vermink het, het òf self ook hul eie bloed gedrink òf dit oor die beeld van die godin gesprinkel. Spesiale feesdae in verband met die kultus is ingestel deur keiser Claudius. Attis is vereenselwig met die lente. Deur staatserkenning het die Magna Mater groot opgang gemaak en deur die kleurrike publieke optogte en prosesies in verband met die feesdae van Cybele is groot indruk op die ongewydes gemaak. Die mite het in hoofsaak gegaan oor die liefde van Cybele, die Magna Mater, vir die herder Attis. Attis sterf. Sy dood word bewerk òf deur sy eie hand òf dié van 'n ander. Indien dit deur sy eie hand plaasvind, sterf hy deur emasculasie. Die godin ween oor

(1) F. Cumont: *Oriental Religions in Roman Paganism*.

(2) Samuel Dill: *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*. p.554 et sq.

(3) Justinus: *Library of the Fathers*. Works of Justin Martyr. p.21.

hom en bewerk sy weeropstanding, waardeur hy onsterflik en vergoddelik word.<sup>(1)</sup> Wie met hom verenig is deur inlywing in sy kultus deel in hierdie onsterflikheid. In die tweede eeu ondergaan hierdie erediens groot wysiginge.<sup>(2)</sup> Dit lyf ook die sogenaamde taurobolium in. In hierdie seremonie is 'n bul gedood en die volgelinge van die kultus het hul in die bloed van die bul gewas of anders die bloed van die bul oor hul laat drup. Sodoende sou hul die ou lewe aflê en weergebore word.<sup>(3)</sup> Tot ver in die vierde eeu het die seremonies van die Magna Mater nog met luister gepaard gegaan en is die kar van die godin nog deur die saailande getrek om die vrugbaarheid daarvan te verseker.

Inskripsies praat selfs van Attis, die Almagtige. Tydens die Ryk, veral teen die einde, is Attis en Cybele algemeen as almagtige gode bestempel. Cumont meen dat Hebreeuse Monoteïsme invloed uitgeoefen het op die misterieë van die Groot Moeder. Hierdie kultus het die onsterflikheid van die hele mens geleer. In sy latere fase was die kenmerkende seremonies van Cybele-Attis die taurobolium en dood en herrysenis van Attis.<sup>(4)</sup>

#### (b) ISIS-SERAPIS:

In Tweede heel belangrike misterie-godsdiens was dié van Isis-Serapis.<sup>(5)</sup> Meer as vyf eeue lank is Isis in die hellenistiese wêreld aanbid. Heiligdomme van Isis is opgespoor in alle dele van Frankryk en Switserland en die Duitse Spa's.<sup>(6)</sup> In die tweede eeu voor Christus is die kultus reeds

(1) K.S. Latourette: History of the Expansion of Christianity, Vol. 1. p.26.

(2) J.P. van Rensburg: a.w.p. 10 et sq.

(3) K.S. Latourette op Cit. Vol. I. p.27.

Vgl. by. (3) ook Döllinger: The Gentile and the Jew . Vol. I. p. 189 - 191: Volgens hom voer die vroegste bewyse van die bestaan van die Taurobolium as seremonie ons terug na 133 na Christus. Hierdie datum is belangrik en plaas die ontstaan van hierdie seremonie waarskynlik na Christus.

(4) J.P. van Rensburg a.w. p. 8 - 10.

(5) S.J. Case: The Social Origins of Christianity, p.113.

(6) Samuel Dill: Roman Society from Nero to Marcus Aurelius. p.569.



in Italië bekend. Teen 39 na Christus is dit deur Caligula offisieel erken, nadat dit gedurende die vorige eeu vyf keer vervolgt is veral weens die oordrewe emosionaliteit wat met sy seremonies gepaard gegaan het.<sup>(1)</sup> Daar is 'n groot tempel vir Isis op die Campus Martius gebou. Daarna is hierdie godsdienst deur elke keiser erken en dit bereik teen die begin van die derde eeu sy toppunt. Tot 394 na Christus was daar nog optogte in die strate van Rome in verband met Isis. Dit het sy posisie behou tot die finale verval van die heidendom.

Die geskiedenis van hierdie Egiptiese godsdienst kan vir 3-4000 jaar nagegaan word. Reeds Herodotus skryf dat Isis en Osiris (Serapis) deur alle Egiptenare gedien word. Vanuit die Serapium deur Ptolomeus Soter in Alexandrië opgerig, brei dit oor die wêreld uit. Reeds in die jaar 333 voor Christus, was daar 'n tempel van Isis, in die Piraeus.<sup>(2)</sup> Van Isis-Serapis word gepraat as gode van die hele wêreld.<sup>(3)</sup> Dit was 'n sinkretistiese godsdienst by uitnemendheid en neem tydens sy uitbreiding by sy oorspronklike Egiptiese grondslag elemente op van die misterieë van Griekeland en Klein Asië.<sup>(4)</sup> So is Isis dikwels vereenselwig met Demeter en Osiris met Dionysius. Osiris en Serapis is van die begin af, of heel vroeg, met mekaar vereenselwig. Miskien is geen oosterse godheid in die Ryk met soveel luister en opwinding gedien soos Isis die vrou van Osiris nie. In haar leed en vreugde het miljoene gedeel „in daardie ure as sy die verminkte liggaam van haar man Osiris soek en vind en laat herleef.”<sup>(5)</sup>

Isis-Serapis het haar proseliete gewen deur die kragdadige aantrekkingsvermoë van haar ritueel en het hulle behou deur wonderbaarlike beloftes in verband met haar onsterflikheidsleer.

(1) Cumont: The Oriental Religions in Roman Paganism, p.81.

(2) Schürer: „The History”. Div. ii. Vol. ii. p.253.

(3) Samuel Dill: Roman Society from Nero to Marcus Aurelius, p.568.  
Vgl. vir Isis ook: Döllinger: The Gentile and the Jew. Vol. I.  
p. 186 - 7.

(4) K.S. Latourette: History of the Expansion of Christianity. Vol. I,  
p.27.

(5) F. Cumont: The Oriental Relig. in Roman Paganism, p.151.



Die lot van Osiris, die God wat gesterf het en weer lewendig geword het, tref ook almal wat by sy misterieë ingelyf is. Hul deel in sy onsterflikheid as ten volle bewuste persone. Isis het volledige priester-ordes, daaglikse môre- en middag-dienste, vasdae, offerandes, vakansies, feesdae sowel as kleurryke prosesies gehad. Die Kerkvaders het haar godsdiens geken en Tertullianus verwys dikwels na Isis.<sup>(1)</sup> Mommsen vestig die aandag op die groot invloed van hierdie godin en die verbasende vinnige groei van die Isisdienst.<sup>(2)</sup> Die besef van eenheid wat die Isis-kultus tussen sy volgelinge uit alle nasies geskep het, was baie heg, en almal wat ingelyf is, was één in die lewe, maar vanweë hulle onsterflikheid<sup>(3)</sup> ook één in die dood.

(c) SEMITIESE GODE:

Onder die veelheid van oosterse godsdienste wat die Grieks-Romeinse wêreld binnegestroom het, was daar nog die Siriese en Semitiese gode wat, anders as Isis en Osiris, nie met die Romeinse gode verenig is nie. Ons noem maar alleen Atargatis of Derceto, die Ba'als, Dagon en Astarte.<sup>(4)</sup> Al hierdie godsdienste het sekere dinge gemeen gehad en almal, veral dié van Astarte,\* was berug weens hul verregaande onsedelikheid.

Kenmerkend van al die Semitiese godsdienste is die feit dat die afstand tussen God en die mens by hulle altyd groter as by die Egiptiese godsdienste was. Hulle gode is later ook byna almal beskou as almagtig.<sup>(5)</sup> Volgens hulle word die gang van die wêreld en die menslike lewe deur goddelike energieë in die hemele bepaal. Atargatis is genoem Omnipatens en Omniparens, die heerser oor, en die moeder van alle dinge.

(1) Tertullianus: Library of the Fathers. Vol. I (Apologia) p.16 en 83.

(2) Theodor Mommsen: The History of Rome. Vol. V. p.446, ens.

(3) K.S. Latourette: History of the Exp. of Chr. Vol. I, p.28.

(4) F. Cumont: Oriental Religions in Roman Paganism, p.104.

\* VOETNOOT: Atargatis was die spesiale Siriese vorm van die wyd-bekende Fenisiese God van liefde, nl. Astarte.

(5) J.P. van Rensburg. a.w. p.16.

Baal is ook, volgens baie duidelike bewyse, as Heer van die hemele, van die ewigheid en van die heelal beskou. Die Ba'als is beskou as universeel sowel as ewig, en hul mag was nóg deur ruimte nóg deur tyd beperk: "As protectors of the entire human race the Baals gained proselytes in the Occident, and their temples witnessed gatherings of devotees of every race and nationality."<sup>(1)</sup> Die neiging was algemeen om die Semitiese gode pantelsties voor te stel en hulle met die natuur te vereenselwig. Die verskillende gode is dan soms gesien as verskillende vorme waarin dieselfde God hom openbaar.

(d) DIE MITHRAS-DIENS: 'n Laaste baie belangrike misterie-godsdiens wat ons hier noem, is die Mithras-diens,<sup>(2)</sup> in wie die heidendom sy laaste en hoogste openbaring gevind het. Hierdie godsdiens wat eens blyke gegee het dat dit selfs die Christendom kon verdring<sup>(3)</sup> en verskeie eeue lank in die Grieks-Romeinse wêreld 'n groot rol gespeel het,<sup>(4)</sup> het die Persiese dualisme tot sy grondslag.\* Die invloede van Asië wat ingebreek het in die Romeinse Ryk, het in die Mithras-diens al hul mag verenig. Daar was geen tydstip in die geskiedenis van Europa, nie eens gedurende die Mohammedaanse aanslae nie, dat Europa in so groot gevaar verkeer het om asiaties te word as in 309 na Christus, toe Diocletianus aan Mithras offisiële erkenning gegee het as die beskermmer van die Romeinse Ryk nie. Cumont, Dill, Mommsen en Latourette, beklemtoon almal die groot verbreiding en invloed van hierdie godsdiens. Dit het vóór die koms van die Christendom reeds 'n uitgebreide invloed besit. By die Kerkvaders is daar dikwels ontsteltenis oor sekere ooreenkomste tussen die Mithras-diens

(1) F. Cumont: *Oriental Religions in Roman Paganism*, p.131.

(2) *The International Standard Bible Encyclopedia*. Vol. iii, p.2104.

(3) J.P. van Rensburg: *The Relative Strength of Oriental Religions*. ens. p.30.

(4) Samuel Dill: *R. Society from Nero to Marcus Aurelius*, p. 604 - 8.

\* Voetnoot: Ons is in hoofsaak op Cumont aangewys vir 'n diepgaande studie van die Mithras-kultus.

Vgl. F. Cumont: *The Mysteries of Mithra*, en sy *Oriental Religions in Roman Paganism*.



en die Christendom ten opsigte van sekere seremonies: „The Devil baptizes certain folk, his believers and faithful ones, promising remission of sins after immersion. And if I still recollect aright, Mithra there sets a mark on the forehead of his soldiers, celebrates the oblation of bread, introduces a symbol of the resurrection, and wins a crown under the sword. And what shall we say of Satan restricting his high priest to one marriage: The devil too has his virgins and his chaste celibates." So skryf Tertullianus (de Praescr. XL). In dieselfde gees skryf hy ook in sy „de Corona".<sup>(1)</sup> Ook Justinus wys in sy Apologia op die gevaar van die Mithras-diens. Die Kerkvaders beskuldig die Mithras-kultus van napaing van die Christendom. Die Mithras-diens is ouer as die Christendom. Dit is egter heel moeilik om in 'n sinkretistiese godsdienst van hierdie aard, wat groot transformasies in sy ontwikkeling ondergaan het, vas te stel presies wanneer dit sekere seremonies begin beoefen het. Dat dit baie ooreenkomste met die Christendom vertoon het, ly egter geen twyfel nie. Die Mithras-diens en die Christendom het albei die doop en 'n sakramentele maaltyd gehad; by albei is die geloof in onsterflikheid, in die weeropstanding, in 'n laaste oordeel, in 'n hemel van geluksaligheid en in 'n hel van smart, terwyl albei groot etiese verpligtinge op hul volgelinge gelê het.<sup>(2)</sup> Beide Mithras en die Christendom het Sondag sowel as 25 Desember as feesdae gehou. Dit word soms beweer dat die Christendom veel van die Mithras-kultus oorgeneem het. Ons kan hier nie daarop ingaan nie.\* Behalwe in die christelike kuns

(1) Tertullianus: de Corona XV.

(2) K.S. Latourette: History of the Expansion of Christianity, Vol. I. p. 28 - 9.

\* VOETNOOT: Terwyl A. Loisy meen dat die Christendom vry sterk beïnvloed is deur die misterie-godsdienste, beweer Lightfoot (Comm. on Col. 1:26) dat daar wel by Paulus „woordelike" afhanklikheid van die misterieë is.

Kirsopp-Lake in „Beginnings of Christianity" meen egter dat daar geen beïnvloeding was nie en Albert Schweitzer in sy „Geschichte der Paulinischen Forschung" beweer dat daar geen beïnvloeding hoegenaamd was nie. E. Hatch „Hibbert Lectures" Hoofstuk 10, beweer dat daar later, na die Nuwe Testamentiese tyd, wel beïnvloeding in die vroeë kerk was, veral wat die doop en die nagmaal betref.

Vgl. ook S.H. Hooke: „Christianity and the Mystery Religions" p.238 et sq. in Judaism and Christianity Vol. I.



kan beïnvloeding nie bewys word nie.

Die Mithras-diens is veral deur die krygsmanne beoefen,<sup>(1)</sup> en het, anders as Cybele, geen vroue tot sy klerikale stand toegelaat nie.<sup>(2)</sup>

Die Mithras-kultus het veral deur 'n kombinasie van Persiese en Semitiese godsdienste ontstaan en soos 'n veldbrand versprei. Dit het heel gou 'n groot gevolg van vooraanstaande persone gehad en toe Commodus self aan die einde van die tweede eeu daarby ingelyf is, het dit nog magtiger geword. Hondred jaar later het dit gelyk asof dit alle opposisie sou oorwin en die ganse Romeinse wêreld sou verower. In 307 het Diocletianus, Galerius en Lucinius op die walle van die Donou 'n heiligdon aan Mithras, die „Beskermer van die Ryk" gewy.<sup>(3)</sup> Dit was in Italië en die Ryk gewoonlik as Sol Invictus Mithras bekend.

Die eise wat vir inisiasie deur hierdie godsdienste gestel is, was baie streng,<sup>(4)</sup> en sy dissipline veeleisend. Mithras spreek met strenge outoriteit. Deur die doop van totale onderdompeling is die sonde van sy volgelinge afgewas en hulle gewetes gestil.

Veral deur sy etiese leerstellinge, sy onsterflikheidsleer, waarvolgens die hele mens onsterflik is, en sy buitengewone nadruk op reinheid, het dit groot invloed gehad. Mithras is as die gestrenge, die reine voorgehou.<sup>(5)</sup> Dit het hierdie godsdienste onderskei van al die ander misterie-godsdienste. Geslagsfaktore speel by al die ander 'n groot rol: Attis is die beminde van Cybele, Serapis die broer en man van Isis, die Ba'als was elkeen aan 'n godin verbind, maar Mithras is alleen. Hy is heilig en in sy diens word die aanprysing en verering van

(1)&(2) Samuel Dill: Roman Society from Nero to Marcus Aurelius, p.547 - 8.

(3) A. Harnack: The Mission and Expansion of Christianity. Vol. II, p.319.

(4) J.P. van Rensburg: The Relative Strength.... Oriental Religions, p.32.

(5) F. Cumont: Oriental Religions in Roman Paganism. p.157.

„vrugbaarheid“, wat so kenmerkend van die Magna Mater-kultus was, vervang deur die verering van onthouding.

Rondom Mithras, wat byna uitsluitlik deur mans gedien is, was daar 'n sterk broederskap saamgesnoer. Dill meen dat die grootste rede vir die Mithras-diens se verbasende sukses gesoek moet word in die gees van broederskap wat in sy gildes geheers het. Teenoor en te midde van die gees van pessimisme, wat soos 'n mis oor die laer klasse van die Grieks-Romeinse wêreld gehang het, het hierdie godsdien sy warme broederskap gestel.<sup>(1)</sup> Groot getalle uit die laer klasse wat gehyg het na geleenthede om ingesluit te word in die kringe van sosiaal meerderwaardiges, om ook saam te tel, het in die Mithras-diens hulle drome verwesenlik gevind. Dit is egter nie duidelik of hierdie broederskap dieper gegaan het as die kameraderie wat aan die krygsmanslewe eie is nie. Ons weet egter dat die „broers“ van Mithras persoonlike sowel as gemeenskaplike gebed beoefen en offerhandes gebring het. Volgens Tertullianus sou hulle geweier het om die louerkrans te dra aangesien „Mithras“ „hulle kroon was.“<sup>(2)</sup>

Uit die voorgaande is dit baie duidelik dat die misterie-godsdienste groot invloed uitgeoefen het, nie alleen deur die groot getalle van hul volgelinge nie, maar ook deur hul besondere leerstellinge. Dit is dan ook te begrype dat die vroeë kerk heel dikwels met hulle kontak gehad het, soos bevestig word deur die baie verwysing in die geskrifte van die Kerkvaders na één of ander van die misterie-godsdienste.

Met hierdie kort kensketsing van hul uitstaande algemene kenmerke, geskiedenis en invloed, bly ons volstaan.

(e) BESONDERE KENMERKE:

Aan 'n paar besondere kenmerke van hierdie misterie-godsdienste wat met die ontwikkeling van hul volgelinge tot

(1) Samuel Dill: Roman Society from Nero to Marcus Aurelius, p.612.

(2) Tertullianus: „de Corona“ Vol. i. Library of Fathers. p.184.



hegte eenhede en broederskappe saamhang, gee ons nog die aandag. In die eerste plek let ons op hul:

(i) Gemeenskaplike handelinge.

Aangesien geheimhouding 'n algemene kenmerk was van haas al hierdie godsdienste, is sekere dinge in verband met hul leerstellinge en seremonies onherroeplik verlore. Maar veel is bekend. Hoewel die geskiedenis ons nie 'n insig kan gee in die sielswerkinge van daardie soekers wat in 'n véргеleë tyd op middae vergader het by die heiligdom van Isis, of in stille kontemplasie by die tempel van die groot Mithras versink het, of deelgeneem het in die wilde prosesies van Cybele nie, weet ons tog dat by meeste misterie-godsdienste daar taamlik gereelde godsdienstige byeenkomste was.<sup>(1)</sup>

Vorme van doop,<sup>(2)</sup> as deel van die inisiasie, was taamlik algemeen; so-ook pelgrimstogte en sekere vorme van askese. Selfpyniging vir diegene wat graag in die misterie-kultus vooruit wou gaan, is dikwels toegepas. So algemeen was die gebruik om te „vas" dat Seneca later geweier het om langer 'n vegetariër te wees, uit vrees dat mense hom daarvan sou verdink dat hy aan een van hierdie misterie-kultusse behoort.

(ii) Inisiasie.

Inisiasie het 'n besondere rol gespeel in al hierdie godsdienste. Daar was sekere dinge, leerstellinge, simbole, ens. wat nie kon meegedeel word sonder inisiasie nie. Inisiasie is gewoonlik voorgestel as die deur tot goddelike openbaringe, waardeur aan die ingewydes 'n nuwe beeld gegee is van die mens, van die wêreld en van God. Deur inisiasie verkry die ingeleide 'n sekuriteit waarin die buitestaander nie kon deel nie.

Inisiasie is dikwels beskou as 'n „dood" waaruit die gelowige dan deur wedergeboorte verlos word. Waarskynlik is om

(1) S. Angus: The Mystery Religions and Christianity, p.121.

(2) Tertullianus, de Baptismo, Vol. I. Library of the Fathers, p.184.



hierdie rede die middernag-uur gewoonlik gekies as die mees gewenste uur vir die inlywingsplegtigheid.<sup>(1)</sup> Na die doop en inisiasie is in die Mithras-kultus bv. die merkteken op die voorhoof gebrand,<sup>(2)</sup> en 'n heilige maal genuttig. Daarna word die weeropstanding van die geïnisieerdes aangekondig. By Attis word iets dergelyks gevind. By Isis is daar selfs drie grade van inisiasie.<sup>(3)</sup>

#### (iii) Onsterflikheid:

Die misterie-godsdienste het in teenstelling met die ou nasionale godsdienste van die Ryk sowel as die Stoïcynse filosofie, die onsterflikheid beklemtoon. Veel aandag is aan die misterie van lewe en dood gewy en so is antwoord gegee op dié finale vrae waardeur mense verontrus word. Die Griekse skoonheidskultus mag aantreklik gewees het solank die vreugde geduur het, maar in die dag van leed en van die dood het dit geen troos en sekuriteit gebied nie. Die Romeinse godsdiens het vir die mens hoogstens 'n toekomstige skaduryk aangebied. Die misterie-godsdienste het die hierna-maals vir mense verlig deur in glansende taal die onsterflikheid te leer. So het Attis bv. in sy dood en weeropstanding, 'n prototipe geword van die ingewydes van Cybele se oorwinning oor die dood en menige krygsman is in sy laaste ure vertroos deur die oortuiging van 'n ewige lewe, waarvan hy in die tempel van Mithras geleer het. Die ritueel van die misterie-godsdienste het 'n lafenis aan die gewete gebring en die ingewydes het nie gesterf sonder hoop nie. Deur die mistieke vereniging met een of ander God, sou die mens 'n geluksalige onsterflikheid erf.

#### (iv) Universalisme:

Hierdie godsdienste het behalwe hul onsterflik-

(1) Justinus: Library of the Fathers: Justin Martyr Apol.1.p.66.

(2) Tertullianus: de Corona: Library of the Fathers, Vol. 1. p.475.

(3) J.P. van Rensburg: The Relative Strength of...Oriental Religions, p.28.

heidsleer ook die kiem van die universalisme gedra omdat hulle nie gebind was aan enige staatsvorm, land of taal nie.<sup>(1)</sup>

Binne die Ryk was hulle almal oorspronklik vreemde godsdienste wat ingedring het, en derhalwe het ras of burgerskap by nie één van hulle getel nie. Inisiasie neem die plek in van ras, geboorte of nasionaliteit. Die ou nasionale godsdienste wou nie proseliete maak of nuwe lede wen nie. Hulle was nasionalisties en partikularisties. Die misterie-godsdienste was heeltemaal anders. Hulle was universalisties en het lede gewerf uit alle rasse en stande. Omdat hulle van vreemde oorsprong was het die staat aanvanklik vyandig teenoor hierdie oosterse godsdienste gestaan. Die volk het egter in groeiende getalle die misterieë omhels. Die staat is meer as eens deur die volk tot optrede gedwing wat die erkenning van die misteriekultusse betref.<sup>(2)</sup> So was dit in die geval van Isis wat, hoewel dit die mees vervolgte kultus was, tog later die indrukwekkendste geword het omdat die volk die Isis-diens wou hê. Daar was altyd 'n merkwaardige verskil tussen die volksen offisiële standpunte wat hierdie kultusse betref. Die offisiële standpunt was - soos ons kan verwag - deurgaans teen die „vreemdheid“ van hierdie godsdienste gemik.

Maar haas al hierdie godsdienste werk in die rigting van universalisme. Ramsay wys daarop dat selfs op 'n vroeër tydskrif toe die meeste godsdienste nog uitsluitlik nasionaal was, Isis al die één uitsondering uitgemaak het.<sup>(3)</sup> Wel was hierdie kultusse eksklusief in soverre alleen diegene wat die inisiasie deurgemaak het in die geheimenisse kon deel, maar die inisiasie was oop vir almal en hulle lidmaatskap was gevolglik kosmopolities soos die Ryk self en kon so wyd soos die mensheid gaan. Nóg ras nóg stand kon iemand uitsluit.

(1) The Internat. Standard Bible Encyclopedia, Vol. III, p.2104.

(2) J.P. van Rensburg, a.w. p.78.

(3) W.M. Ramsay: The Church in the Roman Empire. p.191.

(v) Sondebesef:

Die werklikheid van sonde is algemeen deur die misterie-godsdienste beklemtoon. Hierdie godsdienste dra die regmatige onderskeiding dat hulle vir die eerste maal met sukses die sereniteit van die hellenistiese godsdiens verstoort het deur in die godsdienstige bewussyn die idee van sonde in te skerp op so'n manier dat dit nooit weer sou verdwyn nie. Die meeste van die rites en seremonies het met die feit van sonde te doen gehad of 'n weg van verlossing aangewys. Die ingewydes was ook die „verlostes.” Deur hulle leer van sonde en verlossing het die misterie-godsdienste die lewe van die mens in sy geheel geraak.

Al hierdie godsdienste beoefen, naas die leer van sonde en wedergeboorte of verlossing, ook vorme van gemeenskap of vereniging met God.<sup>(1)</sup>

Een van die kenmerkende bydraes van die misterie-godsdienste was hierin geleë dat hul die gedagtes van die mens voorberei en weë geopen het waarlangs die mens nader aan God kon kom en in Hom met mekaar verbind kon word. In 'n sg. toestand van „entoesiasme” (of vervulling van die persoonlikheid met God) was hulle „in God” of „vol van God”.<sup>(2)</sup>

Deur die Stoïcynne is, soos ons reeds in 'n vorige hoofstuk aangedui het, hierdie selfde gedagte op 'n totaal ander grondslag ewe sterk beklemtoon. Daar is verwantskap en gemeenskap tussen God en die mens, want selfs volgens die Stoïcynne is ons nie alleen „van sy geslag” nie, maar is Hy deur sommige van hulle ook die Al-Vader genoem.

Die besef van gemeenskap tussen God en die mens is deur verskillende rituele handeling deur die misterie-godsdienste ingeskerp.

(vi) Broederskap/...


---

(1) S.J. Case: The Social Origins of Christianity. p.114.

(2) S. Angus: The Mystery Religions and Christianity. p.104.



(vi) Broederskap:

By die meeste misterie-godsdienste was daar 'n sterk besef van broederskap. Vrywillige gawes en gemeenskaplike maaltye was taamlik algemeen en so-ook gemeenskaplike begraafplase. Toelating tot die gemeenskaplike maaltyd was die bewys dat die deelgenoot aangeneem is as lidmaat van die godsdienstige gilde of misterie-kerk. Die gemeenskaplike maal het gedien as teken van die onderlinge gemeenskap van die ingewydes van die besondere misterie-kultus en was die vernaamste teken van die band van broederskap tussen die lede. Deur hierdie maaltye sou die lede dan ook op een of ander wyse gemeenskap met hul God verkry het. Tussen die ingewydes van dieselfde kultus is daar op dié manier 'n innige gemeenskapsband geskep. In daardie oomblikke wanneer al die lede van een of ander van hierdie broederskappe in die tempel van hulle God vergader het, of wanneer hul met vlieënde baniere aan optogte van hul God deelgeneem het, het die geringste lid gevoel dat hy 'n oomblik lank bo die gryse, hopelose obskuri-teit van sy daaglikse bestaan as lid van die plebs verhef is.<sup>(1)</sup> Al die ingewydes van Mithras het bv. mekaar beskou as seuns van dieselfde vader wat aan mekaar die liefde van broers verskuldig is.<sup>(2)</sup> Dit is egter twyfelagtig en onseker of hierdie godsdienste die liefde tot die naaste in dieselfde universele sin opgevat het as die Christendom wat spoedig sou opkom. As krygsmangodsdienste sou dit waarskynlik minder waarde as bv. die Christendom aan 'n eienskap soos medelye geheg het.

Dit is welbekend dat daar in die dae van die Ryk 'n veelheid van klubs en korporasies uit lede van elke ambag of professie<sup>(3)</sup> bestaan het. So was daar bv. klubs of gildes van vissers, bakkers, wynhandelaars of oud-soldate. Daar is reeds

(1) Farnell: *Cults of the Greel States* III. p.155.

Vgl. Dill: *Roman Society from Nero to M. Aurelius*. p.256.

(2) F. Cumont: *Oriental Religions in Roman Paganism*. p.156.

(3) S. Angus: *The Mystery Religions and Christianity*. p.201.

op gewys hoedat groot vryhede in die latere fase van die Ryk aan hierdie klubs of gildes (thiosoi, collegia of soladitates) gegee is. Maar sommige van hierdie dinge is van heel vroeë oorsprong en het selfs eeue voor Christus bestaan. Dwarsdeur die Griekse wêreld, in alle dele daarvan, was daar ook sulke godsdiensstige gildes wat aan Isis of Attis, Mithras of die groot Moeder gewy is. In die laaste eeue vóór Christus, met die koms van Cybele na die Weste, het hierdie godsdiensstige klubs vinnig uitgebrei.<sup>(1)</sup> Vroeg in die eerste eeu is daar ook reeds Collegia van Isis en Osiris in Italië. So algemeen het hierdie broederskappe geword dat hul later 'n politieke gevaar geword het en ook soms vir politieke doeleindes aangewend is. Daarom is dit dat hulle deur keiserlike dekrete meer as twee eeue lank - vanaf Julius Caesar tot Alexander Severus - waar moontlik verbied of anders streng gereguleer is.<sup>(2)</sup> Sowel Caesar as Augustus het private assosiasies verbied behalwe lank gevestigdes of die met 'n spesifiek godsdiensstige karakter.<sup>(3)</sup> Ten spyte van alle beperkinge wat volg, groei die drang tot private assosiasies egter geweldig aan. Onder Marcus Aurelius en andere kry hierdie assosiasies vryhede, en in die derde eeu word die wettelikeverlof om eiendom te besit aan 'n ander soort private organisasie, nl. die christelike kerk, verleen.

Sowel in die heidense as in die vroeë christelike godsdiensstige gildes, met die uitsondering van dié van Mithras, vind ons dat vroue as die gelykes van mans beskou word.<sup>(4)</sup>

Die woord „broer“ het in die Grieks-Romeinse wêreld, selfs buite die Joodse diaspora, al 'n godsdiensstige inhoud gehad voordat dit in die bladsye van die Nuwe Testament so gebruik is. Die Mithras-volgelingen is reeds vroeg „broers“

(1) W.E.H. Lecky: A History of European Morals.

(2) W.M. Ramsay: The Church in the R. Empire. p.359 ens.

(3) S. Angus: The Mystery Religions and Christianity. p.197.

(4) Samuel Dill: Roman Society from Nero to M. Aurelius. p.547-8.

genoem en dié van Jupiter Dolichenus as „fratres carissimos” aangespreek.

#### SAMEVATTING:

Op godsdienstige gebied, meer nog as op enige ander terrein in die Grieks-Romeinse wêreld, vind ons die gestadige ondergraving van die eeue-oue mure van ras en nasionale prerogatiwe en eksklusivisme. Die misterie-godsdienste het onteenseglik die gees van broederskap op 'n meer universele basis geplaas as wat ooit die geval was in die antieke wêreld.

Die opbloeï van klein broederskappe, wat later groot godsdienste geword het, het ontstaan uit, en weer stimulus gegee aan, 'n groot proses van gelykmaking en 'n nuwe waardeskatting van die mens as mens.<sup>(1)</sup> Hier was die heer en sy slaaf één. Geen rasse- of klasseversperrings kon nou meer 'n skeiding bring tussen 'n man en die volle uitlewing van daardie besondere godsdiens wat sy verbeelding of sy gewete aan gegryp het nie. Ons hoor hier, soos elders, die geklop van die laere klasse aan die deure van bevooregte groepe, met 'n volharding wat nie gekeer sou kon word nie.

Aan nog één godsdiens uit daardie tydvak moet ons aandag wy, nl. die Judaïsme.

---

(1) S. Angus: The Mystery Religions and Christianity. p.205.



AFDELING A.

HOOFSTUK 4.

DIE JUDAÏSME.

INLEIDING:

- (a) Die omvang van die Joodse diaspora.
- (b) Sy prosiliteringsaktiwiteite.
- (c) Sy Monoteïsme.
- (d) Kort geskiedkundige oorsig van die groei van die Judaïsme.
- (e) Samevatting.

AFDELING A.HOOFSTUK 4.DIE JUDAÏSME.

Die Grieks-Romeinse wêreld is deur minstens nog een heel belangrike faktor vir die universalisme van die Christendom voorberei, nl. deur die Judaïsme. Dit geld veral die Judaïsme van die Joodse diaspora.<sup>(1)</sup> Die invloed van hierdie Joodse gemeenskappe kan nie maklik oorskat word nie.

Dit is vanselfsprekend dat die Christendom wat op die ou Testament gebaseer is, in hierdie Judaïsme 'n heel belangrike wegbereider sou hê,<sup>(2)</sup> indien die invloed van die Joodse diaspora self enigsins aansienlik was. Dat Joodse invloede wyd verspreid en Joodse gebruike in haas elke hoek van die Romeinse Ryk bekend was, ly vandag geen twyfel meer nie.<sup>(3)</sup> Hierdie feit was vir die groei en uitbreiding van die Christendom van groot belang.

Die Christendom het sy etiese ideaal in die eerste plek van die Judaïsme, die eintlike etiese godsdienst van die antieke wêreld, geërf. Immers, die Christendom het sy grondslag nie in die heidendom van die antieke wêreld nie, maar in sy Joodse verlede.

Die etiek van die Judaïsme was sodanig dat dit met uitsondering van bykomstighede en oordrewe letterlikheid as geheel oorgedra kon word in die Christendom. Voorwaar die etiese nalatenskap wat van die Judaïsme op die Christendom oorgegaan het, was groot en ryk.<sup>(4)</sup>

Hoewel die Joodse antesedente van die Christendom uit die standpunt van algemene aansien en status, hoofsaaklik nadelig was vir die groei van die Christendom,<sup>(5)</sup> het die Judaïsme

- 
- (1) The International Standard Bible Encyclopedia. Vol. IV. p.2600.  
 (2) Schürer: A History of the Jewish people in the Time of Jesus Christ. E.T. Div. II. Vol. II, p.220 et sq.  
 (3) E. Hatch: The Hibbert Lectures 1888, p.128 et sq.  
 (4) S.J. Case: The Social Origins of Christianity, p.122 et sq.  
 Vgl. W.O.E. Oesterley: The Jews and Judaism During the Greek Period. voorwoord: p.v.  
 (5) Vgl. W.R. Inge: Society in Rome under the Caesars, p.157 et sq.  
 Ook Harnack: Mission and Expansion of Christianity oor die beskuldiging wat in die Ryk teen die Jode gesirkuleer het.

egter godsdienstige idees en morele opvattinge in die heidendom gesaai wat as voorbereiding vir die koms van die Christendom van groot betekenis was.

Waar hy in die Grieks-Romeinse wêreld ingetree het, het die Jood, opgevoed volgens 'n strenge, morele kode, oral in aanraking gekom met 'n heidense wêreld van afgodediens en groot morele losheid.<sup>(1)</sup> In daardie wêreld het hy sy eie morele beginsels ingedra en gepropageer. Die heiligheid van die familielewe, die godsdienstige opvoeding van die kind, die beheerste onderlinge verhouding van die geslagte en bo alles die erkenning van één God, het die lewe van hierdie verspreide Joodse gemeenskappe gekenmerk. Hulle godsdienstige idees het ingewerk op die wye omgewing van die Grieks-Romeinse wêreld.

(a) Die omvang van die Joodse diaspora:

Dit staan vandag vas dat Judaïstiese invloede baie wyd verspreid was in die Romeinse Ryk van die dae van Jesus. Harnack - op voetspoor veral van Schürer - in sy deeglike opsomming van al die beskikbare gegewens in verband met die getal Jode in die Romeinse Ryk in die tyd van Augustus, kom tot die slotsom dat hulle nie minder as vier- of vier-en-'n-halfmiljoen kon getel het nie.<sup>(2)</sup> As die getal inwoners van die Ryk op sestigmiljoen gestel word, en dis ruim gereken, dan nog sou die Jode omstreeks sewe persent van die geheel uitmaak. As ons dit in ag neem, begin ons meteens besef watter groot sosiale faktor die Judaïsme in die Ryk was en watter groot invloed daarvan kon uitgaan.<sup>(3)</sup> Veral Alexandrië, as die middelpunt van die Judaïsme van die diaspora, sou groot invloed uitoefen.<sup>(4)</sup> Mommsen meen dat die Judaïsme van die diaspora tydens die Ryk belangriker was as die Judaïsme van Palestina self.<sup>(5)</sup>

(1) Theodor Mommsen: The Provinces of the Roman Empire, Vol.II, p.163.

(2) Harnack: The Mission and Expansion of Christianity, Vol.I, p.3 et.sq.

(3) Angus: The Mystery Religions and Christianity, p.27.

(4) Vgl. C. Guignebert: The Jewish World in the Time of Jesus, p.227 et sq.

(5) T. Mommsen: The History of Rome. Vol. II, p.162.



Hierdie Jode was versprei oor die ganse Ryk en omdat hulle veral in die stede gevestig was, was hulle invloed des te groter.<sup>(1)</sup> Onder die Jode van die diaspora is Jerusalem steeds in ere gehou en die Jode van Palestina het op 'n verskeidenheid maniere met hulle kontak bly behou.<sup>(2)</sup>

Jerusalem bly die middelpunt van alle Jode. Selfs in die diaspora bly die Jode grootliks 'n geslote broederskap.

- Geen wonder dat daar vanaf die laaste eeu voor Christus duidelike tekens van anti-semitisme in die Grieks-Romeinse wêreld voorkom nie.<sup>(3)</sup> Ons merk dit veral by skrywers soos Seneca, Tacitus en Juvenalis. Die Jode is daarvan beskuldig dat hulle vyande van die mensheid is (odium generis humani). In die eerste eeu na Christus het die anti-semitisme toegeneem en, in die vorm van herhaalde uitbarstings teen die Jode aan die lig getree. Seneca beweer selfs in 'n fragment deur Augustinus aangehaal dat die gewoontes „van hierdie vervloekte geslag" (die Jode) in so 'n mate uitgebrei het dat hulle oor die hele wêreld aanvaar word: die verowerdes het wette voorgeskryf vir die veroweraars.<sup>(4)</sup>

#### (b) Proseliterings-aktiwiteite:

Dit staan vas dat hierdie Joodse gemeenskappe in die Ryk baie proseliete gemaak het. Die verval van die ou nasionale godsdienste en die onbevredigde godsdienstige honger van die Grieks-Romeinse wêreld het veel hiertoe bygedra. Die algemene golf van belangstelling in oosterse godsdienste het ook die Judaïsme ten goede gekom.<sup>(5)</sup> In sekere kringe was daar reeds lankal 'n gevoel van eerbied vir die God van die Joodse volk en die verborge heiligdomme van die majestueuse

(1) Schürer: The History. Div. II, Vol. II. p.226.

(2) Vgl. C. Guignebert: The Jewish world in the Time of Jesus. p. 212 - 221 et sq.

(3) Harnack: Mission and Expansion of Christianity. Vol. I. p.11<sup>n</sup>.

(4) W.R. Inge: Society in Rome under the Caesars. p.157.

(5) Schürer: The History. Div. II. Vol. II. p.300.

tempel in Jerusalem.<sup>(1)</sup> Hiernaas het die morele voorbeeld van baie Jode, hul samekomste in die sinagoges, die vrye byeenkomste van manne en vroue, die lees van 'n heilige boek en die huis van gebed waardeur hul geestelike lewe gevoed is, invloed rondom uitgeoefen. Daar is genoegsame bewyse dat die Jode nie alleen hul eie godsdienste bewaar het nie, maar skynbaar ook groot getalle proseliete gewen het. Selfs Christus noem hierdie arbeid van hulle.<sup>(2)</sup> Toe die Joodse heilige Boek in die Grieks vertaal is, was die deur tot die geestelike skatte van die Jood vir die heidendom oop. Veral Josephus en Philo van Alexandrië het in hul geskifte groot poginge aangewend om die hellenisme te beïnvloed,<sup>(3)</sup> en hul veral daarop toegelê om die ou Testament filosofies aanneembaar te maak vir hulle tyd. Volgens Harnack en andere is dit onmoontlik om die groot getalle Jode in die Ryk as die gevolg van vrugbaarheid alleen te verklaar. Groot getalle heidene sowel as Semiete van die laer stande moes as proseliete oorgegaan het na die Joodse gemeenskappe.<sup>(4)</sup> Hoewel die aristokratiese Romeine hul verag het, het hul tog 'n groot aanhang in die Romeinse samelewing geniet, en hul invloed was in die dae van Augustus selfs in die hof merkbaar en ook die keiserin Poppaea het skynbaar oorgehel na die Judaïsme.<sup>(5)</sup> Dat daar groot hinder-

- 
- (1) Neander: General History of the Chr. Religion and Church. Vol. I. p.91. Samuel Dill wys in sy Roman Society from Nero to Marcus Aurelius p.83 et sq. op die misterieuse aantrekkingskrag van die Judaïsme vir baie mense in die Ryk. Ook Döllinger: The Gentile and the Jew, Vol. ii. p.192, wys op die groeiende getalle van diegene wat geneig was om die Judaïsme te aanvaar.
- (2) Matt. 23:15.
- (3) K.S. Latourette: History of the Expansion of Chr. Vol. I. p.42. Th. Mommsen: The Provinces of the R.E. II. p.170.
- (4) Harnack: The Mission and Expansion of Chr. p.8. C. Guignebert: The Jewish World in the Time of Jesus wys op die sterk proseliteringsywer van veral die hellenistiese Judaïsme. Die neiging in die diaspora was, anders as in Palestina, ook nie om die proseliete as tweedegraadse of minderwaardige Jode te beskou nie. vgl. p.228 et sq.
- (5) Schürer: The History of the J. People. Div. II. Vol II. p.238. Sien ook Samuel Dill: Roman Society from Nero to Marcus Aurelius. Hy wys daarop dat die invloed van die Judaïsme so indringend was en so wyd verbrei het dat Claudius verplig was om die Jode uit Rome te verban.



nisse vir die heiden was om 'n proseliet te word, spreek vanself. Vooroordeel teen die Jode was altyd taamlik sterk. Die meeste opgevoede mense het die Joodse godsdiens beskou as barbara superstitio, en die opsetlike Joodse isolasie is deur die Romeine verag. Veral die besnydenis het in die weg gestaan.

Hoe kon vreemdelinge opgeneem word in die Jodedom? Langs twee weë wat twee soorte proseliete tot gevolg gehad het, is mense by die Judaïsme ingelyf. Die eerste groep, wat Water aangedui is as  $\pi\rho\sigma\eta\lambda\upsilon\tau\omicron\iota$  - die „Proseliete van Geregtigheid,"<sup>(1)</sup> het hulle onderwerp aan die Joodse besnydenis en die hele seremoniële wet. Drie dinge is van hulle geëis: besnydenis, doop en 'n offerande.<sup>(2)</sup> Hierdie groep

( $\pi\rho\sigma\eta\lambda\upsilon\tau\omicron\iota$ ) het volle godsdienstige gemeenskap met die Jode gehad. Na die verwoesting van die tempel verval die offerande as vereiste maar die besnydenis bly verpligtend. Geen Jood kon sonder die besnydenis gemeenskap hê met Israel nie. Alle onbesnedenes was buite die verbond. Dis derhalwe vanselfsprekend dat heidene ook die besnydenis sou moes ondergaan voordat hulle met Israel gemeenskap kon hê. Die heiden, as iemand wat buite Israel staan, was kragtens hierdie feit ook as onrein beskou en moes voor hy gemeenskap met Israel kon hê eers  $\text{בַּחֲטָאתוֹ}$  (bad van reiniging) ondergaan. So-ook is die heiden beskou as een wat behoefte het aan versoening:  $\text{כִּפּוּרֵי}$   $\text{כִּפּוּרֵי}$  en hy het in hierdie toestand gebly totdat bloed vir hom gesprenk is.

Dat die Judaïsme van die Fariseërs sover gekom het om in die geheel proseliete te wen, lyk op sigself vreemd. Aangesien die beloftes alleen vir die geslag van Abraham was, is die vraag: „Wat kon die Judaïsme vir heidene aanbied?" En tog vind ons, dat hoewel hul in hul propaganda die heidenproseliet

(1) Neander: General History of the Chr. Religion and Church. I. p.91.

(2) Schürer: The History of the Jewish People, Div. II. Vol. II. p.319. Vgl. ook Latourette: History of the Expansion of Chr. Vol. I. p.248 et sq., vir Judaïsme se pogings tot proselitering.



nie in al hul erfenisse laat deel nie, hul dit tog só voorstel dat die heiden wat verbintenisse met Israel het, gered kan word van die verdoemenis waarin die res van die mensheid sal deel. Om 'n proseliet te word sou derhalwe groot voordele hê. Die Jode van die diaspora, veral Philo en andere later, het natuurlik nie die klem op Abraham en die verbond laat val nie, maar op persoonlike geloof in God. Deur persoonlike geloof in plaas van die verbond te benadruk kon hulle veel makliker proseliete uit die heidendom maak as wat anders die geval sou wees.<sup>(1)</sup> Dat baie proseliete gemaak is, sien ons uit Romeinse skrywers soos Seneca en Horatius en die Joodse skrywer Josephus.

Ook vooraanstaande persone is as proseliete gewen, so o.a. die owerste van Kandacé,<sup>(2)</sup> Azizus van Amesa en Polemon van Cilisië, albei swaers van Agrippa II.<sup>(3)</sup>

Maar daar was ook 'n tweede groep heidense proseliete wat in hulle vereenselwiging met die Jodedom nie sover as die proseliete van geregtigheid gegaan het nie nl. die οὐβόμει- νοι of σεβόμενοι τὸν θεόν, , waarskynlik ten onregte vereenselwig met „proseliete van die Poort”.<sup>(4)</sup> Waar die eerste groep (die Προσήλυτοι ) hulle onderwerp het aan die volle wet, het hierdie tweede groep alleen beperkte betrekkinge met die Jode aangegaan.<sup>(5)</sup> Dit is laasgenoemde groep wat in die boek van Handelingte deurgaans genoem word. „Die wat God vrees.”<sup>(6)</sup> Hulle het waarskynlik alleen sekere heidense gebruike soos afgodery afgeleë. Volgens Ramsay het

(1) Philo en sy skool het toetrede tot die Jodedom makliker gemaak. Die Bybel soos deur Philo geïnterpreteer was veel aanneemliker vir die opgevoede heidene as die regte Joodse Bybel. Daarby moet ons onthou dat Philo en sy medestanders nasionalisme opsy gestel en geleer het dat goddelike geluksaligheid die deel is van alle mense, wat gedurende hul aardse lewes die wet onderhou het, afgesien van ras. Vgl. C. Guignebert: *The Jewish World in the time of Jesus*. p.227.

(2) Handelingte 8:26-39.

(3) Schürer: „The History”, Div. II. Vol. II. p.308.

(4) Schürer: „The History”, Div. II. Vol. II. p.315-16.

(5) Ramsay, W.M. : *St. Paul, the Traveller and the Roman Citizen*, p.43.

(6) οὐβόμει νοι of σεβόμενοι τὸν θεόν

dit heel moontlik die vier dinge ingesluit wat in Handeling genoem word, nl. om nie vlees te eet wat aan afgode geoffer is nie, of ook bloed te eet of die vlees van diere wat vermoor is, of oorspel te pleeg nie.<sup>(1)</sup> Die eerste groep het gewoonlik slawe van Joodse fanatisme geword. Omdat hulle self soveel moes opoffer om Jode te word, het hulle in die Nu-Testamentiese tyd die mees onverbiddelike Judaïstiese standpunt ingeneem.

Die tweede groep, in wie se geval sekere uiterlike dinge wat hulle moes onderhou hoofsaaklik saamval met die voorskrifte van Levitikus 17 en 18 vir vreemdelinge wat tussen die Jode woon, het wel toegang tot die sinagoge verkry, maar was slegs in die beginstadium van gemeenskap en vereenselwiging met Israel. Die voorskrifte waaraan hulle hulself onderwerp het, was alleen reinheidsregulasies en het nie op dieselfde basis as die morele wet van die Tien Gebooie gestaan nie. Hierdie proseliete is nie soos die eerste groep onder die volle Wet geplaas nie.

Skygbaar het die vier voorskrifte (van Hand. 15:28-29) die algemene reël geword vir die toelating van heidene tot die eerste fase van gemeenskap met die Jodedom.<sup>(2)</sup> Hulle moes ten minste die beginsels van die Teïsme aanvaar en God sonder hulp van beelde dien, sonder om in enige formele sin Jode te word. Alleen sekere dele van die seremoniële Wet moes hulle onderhou. Hul is dan wel in die sinagoge opgeneem maar is nog van die volle gemeenskap met Israel uitgesluit. Tog was selfs hierdie gedeeltelike vereenselwiging met Israel belangrik. Deur hulle kontakte met die Jode het hulle die heilige boeke van die Jode leer ken en die Griekse vertaling van die ou Testament geles.<sup>(3)</sup> Hulle was in hoofsaak nog ondersoekers, maar as sodanig het hulle baie Joodse idees

(1) Handeling 15:28 - 29; vgl. ook Lev. 17 en 18.

(2) Ramsay, W.M., "St. Paul." p.43.

(3) Vgl. Edersheim: The Life and Times of Jesus the Messiah. Vol. 1, p.17, 40,58 et sq.



geken en oorgeneem, soos bv. die eenheid van God, die goddelike bestuur van die wêreld, die goddelike oordeel en die Messias-verwagtinge.<sup>(1)</sup> Hulle was dan ook die eerste mense wat op die evangelie reageer het en telkens het Paulus hom na hulle gewend as die Jode nie gehoor wou gee nie.<sup>(2)</sup>

By baie proseliete van hierdie groep was daar skynbaar nie 'n duidelike skeidslyn tussen hul eie godsdiens en dié gedeelte van die Joodse praktyke wat hulle beoefen het nie.

Hoe groot die getalle proseliete in die dae van Christus en die apostels was, sien ons in die verwysiginge van Handeling (vgl. o.a. Handeling 2:9 - 11; Hand. 17:4; 13:16) na die proseliete saam met die Jode. In Thessalonica het daar deur die prediking van Paulus tot bekering gekom τῶν σεβομένων Ἑλλήνων πλῆθος πολὺ

(Hand. 17:4). In Antiochië van Pisidië spreek Paulus diegene wat in die sinagoge vergader het, toe as ἄνδρες Ἰσραηλῆται καὶ οἱ σεβόμενοι τὸν θεόν (Hand. 13:16).<sup>(3)</sup>

In Athene preek Paulus in die sinagoge τοῖς Ἰουδαίοις καὶ τοῖς σεβομένοις (Hand. 17:17).<sup>(4)</sup>

Oral waar daar 'n Joodse gemeenskap was, was daar ook groepe proseliete wat tot op sekere hoogte deur die Jode as één met hulself beskou is.<sup>(5)</sup>

Toe die Christendom verskyn, het die Judaïsme met sy besondere opvatting van God en sy verhewe morele standaarde alreeds die hellenistiese wêreld gedeeltelik vir die christelike leer voorberei. Aan die strenge monoteïsme van die Judaïsme en sy universele elemente moet ons verdere aandag wy.<sup>(6)</sup> Sy ontwikkelingsgeskiedenis is eweneens vir ons van groot belang.

(1) Neander: General History of the Chr. Religion and Church I. p.92.

(2) Weizsäcker: The Apostolic Age Vol. I. p.96.

Vgl. ook K.S. Latourette: A History of the Expansion of Chr. Vol. I. p.248-9: "The Church seems to have won most of the gentile fringe of the Synagogue".

(3) Sien ook Handeling 13:26.

(4) Vgl. ook Hand. 13:43; 13:50; 17:17.

(5) K.S. Latourette: History of the Expansion of Chr. Vol. I. p.42.

(6) Vgl. W.O.E. Oosterley: The Jews and Judaism During the Greek Period. p.111 - 118.



(c) Sy Monoteïsme:

Wat die Judaïsme in die besonder van alle omringende godsdienste onderskei het, was die klem wat dit geleë het op die Monoteïsme. Dit het die gedagte van die eenheid van God die wêreld ingedra en gepropageer. Hierdie godsdienste alleen was suiwer eties-monoteïsties en het nie alleen geloof in die eenheid van God verkondig nie, maar ook dat die mens gemeenskap met Hom, die Heilige, kan beoefen.<sup>(1)</sup> Sy nabyheid word deur Sy volk ondervind.

Die uitdrukking „Vader in die hemel” is reeds vroeg in die Judaïsme gebesig en in die sinagoges gehoor. Dit gee uitdrukking aan die persoonlike betrekking van God tot Sy skepsele. Of hierdie Vader-benaming vir God by die Judaïsme ook Sy betrekking tot nie-Jode veronderstel het, is egter twyfelagtig. Montefiore en andere meen dat die Vaderskap van God in die Judaïsme alleen betrekking gehad het op diegene wat Hom vrees.<sup>(2)</sup> Buite die kring van Sy gemeenskap was al die heidene, sowel as die ongelowiges uit Israel self.

Maar die godsbegrip van die Jood waarvolgens die mens (wat na Gods beeld geskape is) as kind van God beskou word en altyd kind, onderdaan en skepsel bly, bewaar die skeidslyn tussen Skepper en skepsel. Dit word nooit uitgewis nie. Die neiging van die Stoïcynse en ook sommige heidense godsdienste om die mens met God gelyk te stel is totaal vreemd aan die Joodse gedagte.<sup>(3)</sup> Sy verhewe Monoteïsme het die Jood deur al die nasionale storme bly behou. Selfs in die diaspora waar dit vanselfsprekend is dat meer vreemde invloede op die Judaïsme ingewerk het as in Palestina self, is die Monoteïsme nie versaak nie.<sup>(4)</sup>

Die Judaïsme het deur sy skerpe belyning van die Monoteïsme

(1) S. Angus: The Mystery Religions and Christianity. p.291.

(2) Montefiore: The Hibbert Lectures. p.462.

(3) T.R. Glover: The Conflict of Religions. p.114.

(4) Theodor Mommsen: The Provinces of the R. Empire ii. p.167.

juis in hierdie tydvak van die Grieks-Romeinse wêreld, waarin baie gedagtes in 'n monoteïstiese rigting gegaan het, veel gedoen om die gedagte van die eenheid van die mensheid te bevorder. In die diaspora, en veral in Alexandrië, sou die Joodse Monoteïsme verbind word met die Griekse filosofie.<sup>(1)</sup> Sodoende is die eksklusief-nasionale idee van die Judaïsme deels ondergeskik gemaak aan die idee van die algemeen-menslike en universele. Nie alleen het die Jode Grieks, die taal van die Ryk, aangeneem nie,<sup>(2)</sup> maar ook die Bybel daarin gelees, alhoewel Shammai die proseliete later verbied het om Grieks te leer. Die opkoms in die tydvak onmiddellik voor Christus, van 'n nuwe, streng nasionale stroom in Palestina, sou egter selfs die Judaïsme van die diaspora in 'n mate beïnvloed en gedeeltelik in dieselfde eksklusivistiese rigting stuur.

In die diaspora het die Joodse propaganda veral die eenheid van God beklemtoon en op Sy morele wet en oordeel gewys. Teen die veelheid van heidense gode is met krag te velde getrek en alle beelde of afbeeldinge van God is veroordeel. God is die Onsigbare en Almagtige wat oor alle volke heers en die Judaïsme is die ware rasionele godsdiens.<sup>(3)</sup> In hulle monoteïstiese godsbegrip het die Jode gevoel dat hulle iets het om aan die wêreld te sê wat vir alle volke van belang is. Hulle het gevoel dat hulle die verligtes van die aarde is.<sup>(4)</sup>

(d) Kort geskiedkundige oorsig.

Agter hierdie propagandabedrywighede van die Judaïsme en veral agter hul meer genaakbare houding teenoor die heidene, lê daar 'n lang geskiedenis en ook 'n groot

- 
- (1) The Internat. Standard Bible Encyclopedia, Vol. IV. p.2600.  
vgl. C. Guignebert: The Jewish World in the time of Jesus, p.222-228.  
(2) Theodor Mommsen: The Provinces of the R. Empire ii. p.163.  
(3) Ver al teen die tyd van Christus is groot nadruk hierop gelê.  
(4) Schürer: The History of the Jewish People. Div.II, Vol.II. p.298, et sq.



innerlike stryd, wat nou in één rigting, dan weer in die teenoorgestelde, beweeg het. Hierdie propaganda onder die heidene bewys egter nie alleen dat die Judaïsme van die diaspora tot verstandige propaganda in staat was nie, maar dit bewys ook dat die Judaïsme deur innerlike transformasie tog by tye daarin geslaag het om sy eng nasionale beklemtoning in te skiet vir 'n wyer menslike.<sup>(1)</sup> Aan die eenkant het Jeremia<sup>(2)</sup> en Esegel<sup>(3)</sup> sowel as Jesaja<sup>(4)</sup> alreeds die waarde van die individuele mensesiel voor God beklemtoon en het die wysheidsliteratuur uiting gegee aan individualistiese en universalistiese gedagtes. Hoewel hierdie profete en skrywers aan Joodse instelling vasgehou het, word die lewe tog in sy algemene aspekte, waarin alle mense op gelyke voet is, gesien. Aan die anderkant het ons weer strominge wat baie sterk in 'n teenoorgestelde rigting vloei. Ons wys net op die hoofgang van die Joodse gedagte t.o.v. die verhouding van die volk tot God en die mensewêreld:

Die verhouding van die volk tot God en tot die mensewêreld, is in die eerste plek gegrond op die Mosaïsme<sup>(5)</sup> wat ons kan saamvat in die woorde: „Jahwe is die God van Israel en Israel is die volk van Jahwe". Op hierdie sentrale feit is sowel die godsdiens as die moraal gegrond. Één besondere kenmerk van die Joodse godsdiens tref ons meteens - 'n kenmerk wat die godsdiens van Israel deurgaans sou onderskei: Godsdiens en moraal is nou aan mekaar verbonde. Die „Summum Bonum“ word weliswaar nog kollektief opgevat en van die individuele etiek is daar nog nie eintlik sprake nie.<sup>(6)</sup> Die Torah is die rigtsnoer - dit beliggaam sowel die hoogste religieuse as etiese eise van Jahwe. Uiterlike eerbiediging

(1) Harnack: The Mission and Expansion of Chr. Vol. I, p.9.

(2) Jeremia 31:31 - 34.

(3) Esegel 18.

(4) Jesaja 19 et sq.

(5) W.S. Bruce: The Ethics of the Old Testament, p.225.

(6) C. Gore: The Philosophy of the Good Life, p.115.



van gemeenskapswette is die hoofkenmerk van die moraal, hoewel daar heenwysiginge is na 'n meer geestelike basis van sedelike verpligting. Nie alleen liefde tot God word as eis gestel nie,<sup>(1)</sup> maar ook liefde tot die naaste word reeds in die boek Levitikus naas die liefde tot God verpligtend gemaak.<sup>(2)</sup> En al sou „naaste” hier niks meer beteken as „volksgenoot”<sup>(3)</sup> nie en miskien ook dié gērīm<sup>(4)</sup> insluit wat die juk van die wet aanvaar het<sup>(5)</sup> merk ons tog selfs hier in die vroeë boeke van die Ou Testament, in die Wet self, duidelike voorskrifte in verband met die Jood se verpligting teenoor die wees en die weduwee sowel as teenoor die vreemdeling. Gewoonlik word gepraat van „die vreemdeling wat in jou huis is,”<sup>(6)</sup> maar soms word daar ook in skynbaar meer algemene terme van vreemdeling gepraat. Van die vreemdeling in die huis word gesê dat hy saam met die volk moet vergader om die Wet aan te hoor, dit te leer en die Here te vrees.<sup>(7)</sup> Geregtigheid moet geskied aan die wees, die weduwee en die vreemdeling.<sup>(8)</sup> Elkeen wat dit nie nakom nie, word vervloek. Daar is 'n deernis teenoor die vreemdeling, al sou dit dan alleen teenoor dié vreemdeling wees wat met die Jode verkeer en in die God van Israel glo. Slawerny is wel toegelaat maar moes menswaardig wees.

Veral die profete het 'n groot bydrae gelewer tot die vooruitgang van sedelike begrippe en het die universalisme in godsdiens en moraal beklemtoon en bevorder.<sup>(9)</sup> Daarby het hul aan die Teokrasie 'n suiwer geestelike betekenis gegee wat 'n groot wins was. Hulle het opgekom teen die enge beskouing

(1) Deut. 6:5.

(2) Levitikus 19:18.

(3) Montefiore: The Hibbert Lectures. p.462.

(4) Die גֵּר (gēr) is 'n vreemdeling van geboorte wat onder Israel woon en deur die Israelitiese gemeenskap beskerm word.

Vgl. Robertson Smith: The Rel. of the Semites. p.75-76.

(5) R.H. Charles: The Expositor. Vol. vi. p.495.

Vgl. ook Robertson Smith: The Religion of the Semites. p.75 et sq.

(6) Levitikus 19:34 en 9:10.

(7) Deut. 31:12.

(8) Deut. 27:19.

(9) W.S. Bruce: The Ethics of the Old Testament. p.223-8.

asof Jahwe die beskermmer van Israel alleen sou wees en daarteenoor Jahwe gestel as die regeerder oor die ganse aarde:

"The initial step would seem to have been a desire that other nations should recognise the power and divinity of Jahweh and the unreality of their Gods. At first this recognition is conceived merely as an outward fact, and not as an inward blessing; its aim is the increase of Jahweh's reputation and Israel's, not yet the diffusion of truth or the spiritual welfare of humanity."<sup>(1)</sup>

Die einde van Jesaja gee onteenseglik 'n visioen dat dié dag sal aanbreek waarop afgodediens geheel sal verdwyn en 'n wêreldwye heerskappy van Jahwe daargestel sal word. In Jesaja kry ons al 'n heerlike visioen van universalisme, waarin die twee tipiese vyande van Israel met hom verenig sal wees in die gemeenskaplike diens van 'n gemeenskaplike God, as sy aanbidders en as Sy kinders.<sup>(2)</sup> Jesaja praat van Gods wet "in die binneste" en persoonlike geregtigheid word beklemtoon,<sup>(3)</sup> in teenstelling met die vroeëre beklemtoning van materiële welvaart as bewys van die guns van Jahwe.

By Jeremia tree die Monoteïsme nie alleen gedurig op die voorgrond nie, maar ons vind ook 'n sterk inslag van universalisme. Hoewel die eksklusivisme van Israel as volk by Jeremia sterk op die voorgrond bly, vind ons by hom alreeds baie duidelike tekens van die persoonlike individuele sielsverhouding van die mens tot God.<sup>(4)</sup>

By Esegïel groei hierdie godsdienstige individualisme verder aan. Die individuele mens kan sondig en kan terugkeer.<sup>(5)</sup> Daar is deur Esegïel groot nadruk op persoonlike godsdienste gelê.<sup>(6)</sup>

---

(1) Montefiore: "The Hibbert Lectures". p.146.

(2) Jesaja 19:22 - 25.

(3) W.S. Bruce: The Ethics of the Old Testament. p.226 - 7.

(4) Jeremia 17:14; 31:18.

(5) Esegïel 18:20.

(6) Montefiore: The Hibbert Lectures, p.253.



Ten spyte van hierdie universalisme en individualisme bly die godsdienst van die profete egter deurdringende van nasionale ywer. Tog maak die partikularisme van die Jodedom almeer plek vir die universele en algemeen-geldende eise van die moraal en die godsdienst. So was die profete die groot wegbereiders vir die universalisme en wêreldwye geloofsbroederskap, wat die Christendom sou kenmerk.

Israel kom egter ook met sterke vreemde strominge in aanraking. Veral gedurende die ballingskappe, werk vreemde invloede baie sterk in. Na die wegvoering van die Joodse volk en die verdwyning van die Tien Stamme in die volkesee, kom die Judaïsme, met die herstel onder Ezra en Nehemia op.<sup>(1)</sup> Nasionale tradisies ontwaak weer en teen ondertrouery word sterk te velde getrek. Terwyl die diepe kloof tussen Israeliet en גֵּר (gēr) almeer oorbrug is deur die wetgewing van Deuteronium en deur die eeue almeer vervaag het, het die kloof tussen Israeliet en נֹכְרִי (nokhri)<sup>(2)</sup> altyd wyer geword. Hierdie proses van verwydering is op geen tydstip so versnel as gedurende die herstel onder Ezra en Nehemia nie. Terwyl die gēr die proseliet geword het wat verwelkom is, het die nokhri die heiden geword, wat deur die Jood verag en vermy moes word.<sup>(3)</sup>

Ons vind dan in die Judaïsme albei elemente - die universele en die eksklusief nasionale.<sup>(4)</sup> Algemene omstandighede het gewoonlik bepaal watter element in 'n sekere tyd die sterkste beklemtoon sou word. In die reël is die universalisme oorskadu deur 'n soms byna afstotelike en fanatieke isolasieisme wat hom steeds meer onverdraagsaam teenoor ander rasse

(1) Lightfoot: Dissertations on the Apostolic Age, p.332.

(2) Terwyl גֵּר die vreemdeling is wat in Israel woon en homself onder die beskerming van die Israelitiese gemeenskap geplaas het, is die נֹכְרִי nie alleen 'n vreemdeling deur geboorte nie, maar die gewone vreemdeling wat geen tuiste of regte in Israel het nie. Vgl. Hastings: Dict. of the Bible. Vol. II, p.49 et sq. Vgl. ook afd. C, Hoofstuk 4.

(3) Hastings: Dictionary of the Bible, Vol. II, p.51.

(4) Herbert Loewe: "Pharisaism" p. 106 et sq in Judaism and Christianity. Vgl. vir universalisme vs. partikularisme, ook W.O.E. Osterley: The Jews and Judaism during the Greek Period. p.111 - 118 et sq.



openbaar het, Dit het goddelike seëninge beperk tot Israel alleen.<sup>(1)</sup>

Selfs in die laaste eeue voor Christus toe die Judaïsme teenoor die wêreld staan, is daar nog dieselfde twee sterk rigtings ten opsigte van die universele sending van die Judaïsme.<sup>(2)</sup> Daar was nog 'n sterk stroom van universalisme - die nawerking van o.a. Jona, Jesaja, sekere Psalms en die Wysheidsliteratuur. Deur die voorstanders van hierdie rigting is die feit beklemtoon dat Jahwe die God van die hele aarde is en dat alle nasies Hom eens sou dien. Hy is die God van elke individu ook.

Volgens die boek van Sirach (geskryf in die tweede of derde eeu voor Christus)<sup>(3)</sup> is die ideale wyse 'n man wat wel nog sy standpunt op die Wet inneem, maar sy intellektuele kring is nie meer beperk tot sy eie godsdienstige boeke alleen nie.<sup>(4)</sup> Maar tydens die Maccabeërs het die teenoorgestelde rigting weer vinnig veld gewen. Namate die stryd en bitterheid teen die vyand toegeneem het, is al wat nie Joods was nie, meer en meer verag. Daar het 'n bittere verset ingetree teen alles wat vreemd was. Die skool van Hillel wat die sendinggedagte beklemtoon het en sy volgelingen geleer het om die mens lief te hê en hom op dié wyse te trek na die wet, verloor die stryd teen die skool van Shammai, wat alleen op die allerstrengste voorwaardes proseliëte tot die Jodedom toegelaat het. Nasionalisme en eksklusiwisme wen die stryd op elke terrein.<sup>(5)</sup> Die Fariseïsme word die bolwerk teen die

---

(1) Kirsopp Lake - Foakes Jackson: The Beginnings of Christianity I. p.47.

(2) Harnack: The Mission and Expansion... Vol. I, p.16.

(3) Vgl. R.H. Charles: Apocrypha and Pseudipigrapha of the Old Testament, Vol. I, p.203.

(4) R.H. Charles: Op cit. p.268, et sq.

(5) Dit is egter uiters belangrik om steeds die feit in gedagte te hou dat die Jode in die verstrooiing wat aan sterker vreemde invloede onderhewig was, minder separatisties was as dié in Palestina self. Deur die feit dat hierdie Jode sterker betrekkinge met die heidene bly handhaaf het, is die invloed van die Judaïsme op die Grieks-Romeinse wêreld gehandhaaf. Die Judaïsme van die diaspora vorm ten spyte van die druk van die Judaïsme van Palestina, wat dit in dieselfde eksklusivitiese rigting wou stuur, steeds 'n brug tussen die Jood en die heiden. Vgl. Montefiore: The Hibbert Lectures, p.462.

instromende heidendom en knoop die stryd aan teen alle pogings om die Joodse volk te verhelleniseer en hul godsdienste aan bande te lê.<sup>(1)</sup> Schürer meen: „Had the hellenizing process been allowed to take its course in quiet, Palestinian Judaism would also probably have gradually acquired a form in which it would have been hardly recognizable - it would have become even more syncretistic than the Judaism of Philo.”<sup>(2)</sup>

Maar die vervolginge onder Antiochus het hierdie moontlikheid vernietig en die Judaïsme gered. Soos één man het die volk opgestaan vir sy ou godsdienste. Die Fariseïsme as bolwerk van die Judaïsme word sterk separatisties,<sup>(3)</sup> en speel teenoor die Sadduseïsme wat meer liberaal is, en simpatiek teenoor die hellenisme staan, die hoofrol in die verdere ontwikkeling van die Judaïsme tot by die koms van Christus.\*

---

(1) W.S. Bruce: The Ethics of the Old Testament, p. 239 et sq.

(2) Schurer: The History of the J. People, Div. I, Vol. I, p.198.

(3) L.V. Rex; Die oorgang van die Joodse tot die christelike etiek, p.43 et sq. Vgl. Herbert Loewe in Judaism and Christianity. p.106-123.

\* VOETNOOT: Die Essenisme, wat veral die etiese beginsels van die Judaïsme onderhou het, speel 'n geringer rol. Dit was skynbaar 'n basterprodukt van die Judaïsme, het wel waarskynlik uit die hart van die Judaïsme ontstaan, maar het sterk vreemde invloede ondergaan. Dit wyk totaal af van die Judaïsme in soverre dit niks te doen wou hê met offerande nie.<sup>(a)</sup> Die feit dat Jesus, wat die Fariseërs en Sadduseërs so sterk veroordeel, niks oor die Esseners sê nie, is deur Fraenkel e.a. aangevoer as bewys dat Jesus self 'n Essener was. Hierdie stilswye van Jesus beteken egter waarskynlik niks meer - soos ander gegewens ons ook laat vermoed - dan dat die Esseners só gering in getal was, en hulself so teruggetrek het, dat hul feitlik geen invloed gehad het nie.<sup>(b)</sup> Hulle was waarskynlik nooit meer as vierduisend in getal nie. Hulle het 'n uiters strenge askese beoefen, in so'n mate dat selfs die natuurlike funksies nie op die Sabbat mag uitgeoefen word nie. Hul vorm 'n afgeslote broederskap, beoefen gemeenskap van goedere en onttrek hul aan die gewone lewe.<sup>(c)</sup> Hoewel daar vroeër sterk verwantskap tussen sekere aspekte van die leer van Christus en die Essenisme gesoek is, word dit vandag allerweë toegegee dat dit blykbaar geen verwantskap met mekaar vertoon nie en ons sal nie verder op die Essenisme ingaan nie. Dit het blykbaar 'n heel geringe rol gespeel.

(a) Lightfoot: Dissertations on the Apostolic Age, p.333.

(b) Vir die hele kwessie van die Essenisme en sy moontlike invloed op die Christendom: vide Lightfoot se breedvoerige bespreking in Dissertations on the Apostolic Age veral die afdeling „Essenism and Christianity” (p. 381 - 407) asook Schürer: The History of the Jewish People, Div. II, Vol. II, p.188, ens Vgl. ook Harnack: The Mission and Expansion of Christianity, en Inge: Christian Ethics and Modern Problems, veral die afdeling ocr „Askese” p.98, ens. en C. Guignebert: The Jewish World in the time of Jesus, p. 172 - 191.

(c) Lightfoot: Dissertations on the Apostolic Age. p.333.



Maar selfs Israel was bestem om uiteindelik sy poorte oop te gooi vir die vreemde en dié wat buite is. Deur al sy eksklusivisme heen was daar tog altyd tekens dat Israel bestem was om uiteindelik met die groter menslike familie versoen te word.<sup>(1)</sup> Die woorde van Jesaja, dat God nl. die God van die hele aarde is<sup>(2)</sup> en van die Profesieë en Psalme, wat van 'n wêreldwye seën vertel het,<sup>(3)</sup> sou bevestig word, en wel in die Christendom,<sup>(4)</sup> wat uit die Judaïsme gebore sou word.

(e) Samevatting: Die universele betekenis van die Judaïsme van die diaspora lê vir die wêreld van Jesus, en vir alle tye, veral hierin, dat die Jood op die voetspoor van die Ou Testament, sy etiek verbind het met sy opvatting van God.<sup>(5)</sup> Meer betekenisvol word dit nog as ons daaraan dink dat sy opvatting van God die verhewe etiese Monoteïsme van die Ou Testament was. Die Jood se geloof in die Monoteïsme en sy propagering daarvan binne die heidendom het blywende betekenis gehad. Dit was die Judaïsme van die diaspora wat die brug gevorm het waaroor die belangrikste opvattinge van die Jood die hellenisme binnegedring het, al was dit dan op beperkte skaal.

Die Christendom het aanvanklik grootliks gebaat deur die verspreidheid van die Joodse gemeenskappe; dit het as gevolg daarvan dadelik op baie punte buite Palestina self geboue en kerns van gelowiges gehad vanwaar dit kon uitbrei; daar was talle heidene wat reeds óf proseliete was óf belanggestel het in die Judaïsme en gevolglik meer vatbaar was vir oortuiging, deur die Christendom. Die feit dat daar in die Ryk al 'n sekere mate van kennis was van die agtergrond waaruit die Christendom gebore is,<sup>(6)</sup> en van sekere sentrale waarhede

(1) E. De Pressensé: The Early years of Christianity, Vol. iv. p.348.

(2) Jesaja 54:5.

(3) Ps. 22:27 e.a.

(4) W.R. Inge: Christian Ethics and Modern Problems p.43.

(5) T.C. Hall: The Ethics of Organized Christianity, p.32.

(6) A. Harnack: The Mission and Expansion of Chr. Vol. I. p.15.



van die nuwe godsdiens was belangrik.

Maar hoewel die Judaïsme veel gedoen het om die wêreld vir Christus voor te berei en hoewel dit die Monoteïsme, waarsonder menslike broederskap in enige algemene sin ondenkbaar sou wees, gehandhaaf het, het dit tog nooit tot meer as voorafskaduings van werklike menslike broederskap gekom nie. Dit het hoofsaaklik geslote en eksklusief gebly, hoewel daar baie klanke van universalisme in gehoor is en baie proseliete hulle òf geheel òf gedeeltelik by die Judaïsme ingewerp het. Tog staan dit vas dat geen heiden, altans nie in die eerste geslag, 'n „ware seun van Abraham" kon word nie.<sup>(1)</sup> Sy posisie voor God bly minderwaardig en dis onseker in hoeverre enige proseliet, om nie eens te praat van die σεβόμενοι nie, enige deel sou hê in die heerlike beloftes van die toekoms. Uitvoerige voorskrifte is gegee in verband met die regte en verpligtinge van proseliete. Tog kon die kloof tussen 'n proseliet en 'n ware seun van Abraham nooit heeltemaal oorbrug word nie. Schürer<sup>(2)</sup> wys daarop dat 'n proseliet nooit die „Vaders van Israel" sý vaders kon noem nie. In die sinagoge moes hy die term die „God van julle vaders" gebruik. Maar ingeval sy moeder 'n Israëliet was, kon hy wel sê: „Die God van ons vaders". In die praktyk is die proseliet altyd as minderwaardig teenoor die seuns van Abraham beskou en in die range van die Teokrasie neem 'n proseliet 'n baie lae plek in. Dit was 'n swakheid in die prediking en sendingaktiwiteite van die Judaïsme. Dit het in hierdie sin wêreldvreemd gebly en sy volgelinge uit die heidendom is as't ware nie geheel geïntegreer in sy broederskap nie, ten minste op weinige uitsonderinge na, en dan ook nie in die eerste geslag nie. Die proseliet is altyd nog weer herinner aan Joodse prerogatiewe.

(1) Harnack: The Mission and Expansion... Vol. I. p.13.

(2) Schürer: „The History". Div.II. Vol.II. p.319<sup>n</sup>.

Toe die Christendom kom met sy leer van éénheid in Christus, met sy leer dat daar in Christus nòg Griek nòg Jood, nòg slaaf nòg vryman, nòg Scith nòg barbaar is, is dit geen wonder dat dit die Judaïsme sou verdring nie (al was die Judaïsme op daardie tydstip 'n religio licita,<sup>(1)</sup> binne die Romeinse Ryk).

Die Christendom het gekom met 'n beroep op die mens as mens. Van die begin roem die christelike apologete op hierdie universalisme van hulle geloof.<sup>(2)</sup>

James Moffat meen dat as die Christendom in hierdie opsig nie totaal weggebreek het van die ou oorblyfsels en provinsiale taboe's van sy Hebreeuse erfenis, sowel in die Ooste as in die Weste, dit spoedig sou misluk het. Die oorwinning van die Christendom het hierin gelê dat dit oor die twee groot tradisionele antiteses van die beskawing nl. Jood en heiden, Griek en barbaar, die woord „broers" geskryf het.<sup>(3)</sup>

---

(1) Ramsay; W.M.: The Church in the Roman Empire. p.355.

(2) Justinus Apol. I Library of the Fathers. p.10, en Apol. II, Library of the Fathers, p.236.

(3) James Moffat: The First Five Centuries of the Church (voorwoord) p.viii.

TERUGBLIK OOR AFDELING A.

Ons het genoegsaam aangedui dat die Christendom in 'n wêreld van groeiende universalisme sy verskyning gemaak het.

Die ontstaan van die Romeinse Ryk wat soveel volke en rasse ingesluit het, het nie alleen mense se uitkyk noodwendig verbreed en wyer kontakte opgebou nie, maar dit het ook op 'n ongekenende skaal kosmopolitiese bevolkingsentrums laat ontstaan. Daar was 'n vermenging van gedagtes en gebruike op 'n ongekenende, wêreldwye skaal. Die enge nasionalisme kon die stryd teen hierdie opkomende wêreldgety nie volhou nie.

Maar ook die opkoms en groei van die Stoïcynse filosofie met sy leer van wêreldburgerskap het in die eeue onmiddellik voor en na Christus 'n groot invloed gehad op die gedagtegang, die instellinge en die wetgewing van die Romeinse Ryk. Dit het kragtig daartoe meegewerk om menslike waardes te laat styg. Die Stoïcisme het geleer dat alle mense verwantskap met God en met mekaar het. Die mens het sekere regte omdat hy mens is, afgesien van ras of nasionaliteit.

Hiernaas moet ons die invloed van die misterie-godsdienste plaas, wat in dieselfde rigting as hierdie ander faktore gewerk het: dit het nl. ook die waarde van die individu, afgesien van ras of nasionaliteit, beklemtoon en die deur tot gemeenskap vir mense van alle rasse en stande geopen. Die instroming van die vreemde oosterse godsdienste en hulle groei binne die Ryk het noodwendig baie van die ou mure wat mense op grond van rasverskille van mekaar geskei het, afgebreek. Die misterie-godsdienste het die idee van rassegode en nasionale godsdienste, waarop soveel van die nasionale eksklusiwiteit van die antieke wêreld opgebou was, verder laat verval. Daar is binne hierdie godsdienste onderlinge gemeenskap geskep tussen mense van alle rasse en stande. Die mens as mens tree op die voorgrond. Hy staan in sy eie reg teenoor sy medemens en sy God.



Dan het ons gewys op die Judaïsme van die diaspora, wat in 'n besondere sin deur sy beklemtoning van die etiese Monoteïsme, 'n bydrae gelewer het wat op hierdie keerpunt in die gedagtegang van die hellenisme van betekenis was. Deur sy lewendige prosiliteringsaktiwiteite het die Judaïsme aansienlike invloed gehad en algaande het groot getalle mense binne die Ryk met die godsdienstige en etiese beginsels wat uit die Joodse Monoteïsme voortspruit, kennis gemaak.

So het die Christendom die wêreld binnegekom in 'n tyd toe ou mure begin intuïmel het en daar alreeds vanuit baie rigtings 'n neiging was om die waarde van die mens te verhoog. Daar was van die een einde van die Ryk tot die ander 'n onmiskenbare neiging tot verbroedering en by sommige selfs tot kosmopolitisme, met uitwissing van die gedagte van aparte volke of nasionale grense.

Langsamerhand word die mens as mens ontdek. Die individu begin meetel. Die mens as mens het betenis afgesien van ras of burgerskap. Stemme wat gepleit het vir die regte van die mens, selfs vir die regte van die slaaf en die vreemdeling, het al dringender binne die hellenisme geword, maar toe Christus gebore is, was dié klank nog niks meer as 'n fluistering nie en het dit slegs sporadies voorgekom. Die ou vorme was nog te sterk; die ou stelsels te diep ingegrawe. Die eeu-oue prerogatiwe van bevoorregte groepe is nog min of meer ononderbroke gehandhaaf. Daar was nog geen ware verandering van hart in die hellenisme nie. Maar die getye van 'n nuwe tydperk was onmiskenbaar aan die opkom.

In daardie wêreld is Christus gebore en in daardie wêreld het die vroeë Christendom vorm aangeneem en het sy fenomenale groei begin.

Hoe sou dit staan teenoor die opkomende gety wat gevloei het in die rigting van wyer menslike broederskap? Hierdie vraag was van kardinale belang vir die geskiedenis van die

wêreld.

Dat die Christendom by die algemene neiging tot universalisme aangesluit het, hoewel op ander beginsels as dié binne die hellenisme, is een van die belangrike feite in die geskiedenis van die Westerse Wêreld. Hierdeur is nie alleen in 'n mate die verbasende groei van die Christendom moontlik gemaak nie, maar is ook die westerse gedagte eeuelank, en tot die huidige tyd toe, in sy diepte beïnvloed. Ons sal later aandui hoedat daar met die uitbreiding van die Christendom 'n ongekende gloed van broederlikheid en vertederings deur die wêreld getrek het.

In die Christendom sou neigings tot wyer menslikheid en broederskap wat reeds in die antieke wêreld aan die opkom was, 'n wydheid van omvang, 'n diepte en 'n krag bereik waarmee niks in die hellenisme vergelyk kan word nie.

Die besondere beginsels waarop die Christendom sy leer van broederskap gegrond het, dui ons in die volgende hoofstuk aan.

AFDELING B.

HOOFSTUK I.

DIE BEGINSELS VAN DIE CHRISTELIKE

BROEDERSKAPSLEER.

A.

- (a) Die christelike leer omtrent God:
- (b) God as die Vader.
- (c) Die algemeenheid van sy Vaderskap:  
In die Ou Testament.  
In die Nuwe Testament.

Samevatting:

B.

- (a) Die christelike beskouing van die mens.

Die mens na Gods beeld geskape. Die mens as kind van God. Die menseras 'n eenheid. Die waarde van die mens. Die mens se eenheid in die sonde. Christus die deur tot ware kindskap. Christelike broederskap.

- (b) Hoe wyd is hierdie broederskap?

Samevatting:

C.

Praktiese eise van die christelike broederskapsleer.

- (a) Liefde.
- (b) Vergifnis.
- (c) Nederigheid en diens.
- (d) Wie is my naaste?



HOOFSTUK I.DIE BEGINSELS VAN DIE CHRISTELIKE BROEDERSKAPSLEER.

Ons het gewys op die wêreld waarin die Christendom vorm aangeneem het. Ons het die groei tot universalisme in daardie wêreld aangedui. Ons moet nou die beginsels nagaan waardeur die christelike leer van broederskap gedra word.

Waar ons navraag doen na die grondslae waarop die christelike leer van broederskap berus, doen ons dit egter met die wete dat, in die laaste instansie, die idees wat ons huldig omtrent ons medemens en die gemeenskap in die algemeen, bepaal sal word deur ons opvatting van die lewe in sy totaliteit. Wat die mens van sy God glo - wat hy glo in verband met die wese en wil van daardie God - sal vir hom bepaal watter waarde sy medemens vir hom besit en watter verwantskap daar tussen hulle bestaan.<sup>(1)</sup> Dit sal vir hom ook bepaal wat as standarde van etiese gedrag en menslike karakter moet geld. So ook het al die leerstellinge van die Christendom 'n etiese heenwysing na 'n betekenis vir die lewe van die mens, vir sy karakter en sy gedrag. Die mens se opvatting van God sal ook die gronde aanwys van enige menslike relasies wat daar mag bestaan. J.H. Oldham vertolk sekerlik die les van die ondervinding en die geskiedenis reg wanneer hy skryf: „The ultimate question which determines the character of man or of a civilization, is the kind of God that a man worships or that men collectively worship”.<sup>(2)</sup> Die groot verskil tussen die Joodse en die heidense godsdienste was altyd geleë juis in die karakter van die God wat hulle gedien het.<sup>(3)</sup> Die God wat bloot as God van 'n sekere ras vereer word en die ras self is vlees van één vlees en bloed van één bloed. Die rassemens verskil alleen van sy God

(1) Charles Gore: The Philosophy of the Good Life, p.179-180.

(2) J.H. Oldham: The Student World, 1935. p.377.

(3) T.B. Strong: Christian Ethics, Bampton Lectures 1895. p.35.

in graduele sin.

As die waarde van die mens nie gegrond is op 'n werklikheid wat so diep is as die allerdiepste wese van dinge self nie, bly dit 'n twyfelagtige waarde.

Wil ons weet hoe die mens van 'n bepaalde tydvak aan sy medemens gedink het, moet ons eers 'n ander vraag stel: „Hoe het die mens van daardie besondere tyd aan God gedink”? So was dit deur alle eeue steeds die taak van die Monoteïsme om die volkere te verlos van daardie vernederende teologie, waardeur God gestel is in diens van die wêreld en die mens, om dit sodoende moontlik te maak om die mens en die wêreld te stel in die diens van God.

Dit is steeds die Godsbegrip wat beslissend is in al die mens se gedagtes en waardeskattings van sy wêreld en sy medemens.

Waar ons hier die beginsels van die christelike broederskapsleer en die sosiale implikasies en toepassing daarvan, wil behandel, spreek dit derhalwe vanself dat ons eers sal nagaan wat die Godsidee van die Ou en die Nuwe Testament is. Ook hier sal dit die beslissende faktor blyk te wees in die bepaling van die waardeskating van die mens. So ook sal die Godsidee van die Skrif die basis vorm van die relasies wat daar tussen mense bestaan en van die onderlinge verpligtinge wat op hulle sal rus. So was dit in die vroeë kerk bv. nie liefdadigheid alleen wat ten grondslag gelê het van die vroeë Christene se versorging van die armes nie. Liefdadigheid was daar wel, maar daar was meer as 'n blote gevoel van menslike deernis en barmhartigheid: daar was godsdienstige motiewe op die spel. Die vroeë Christene het nie alleen nie groot waarde aan materiële besittinge geheg nie, maar hulle het ook hulle medegelowiges beskou as lede van die Koninkryk van God en as broers in Christus Jesus.<sup>(2)</sup> Alle mense het waarde omdat

(1) H.S. Nash: The Genesis of the Social Conscience. p.67.

(2) Weiszäcker: The Apostolic Age, Vol. 1, p.57.



hulle kinders is van die Een Vader in die hemel.

Ons kan die christelike broederskapsleer, sowel as die christelike sosiale boodskap, nie skei van die res van die inhoud van die Nuwe Testament nie - dit is ten nouste daarmee verbind. Die broederskapsleer sowel as die sosiale boodskap word deur suiwer godsdienstige leerstellinge omtrent die mens se verhouding tot sy God en sy medemens gedra.

So het die hegte gemeenskap van die vroeë Christene, wat hulle hele lewe ingesluit en hulle saamgebind het deur omvattende wedersydse verpligtinge, op suiwer godsdienstige beginsels berus.

(a) Die christelike leer omtrent God:

Wil ons weet wat die christelike leer omtrent God is moet ons eers na die Ou Testament gaan. Christus het geen nuwe God verkondig nie, maar Hy het voortgebou op die Ou Testamentiese Openbaring van die één lewende en alleen ware God, wat Homself deur die eeue aan Israel openbaar het. Daarop is die christelike leer gegrond; daarop bou dit voort tot ryker volheid.

Wat het die Ou Testament omtrent God geleer? Dit het geleer dat God Een en Enig is. Hierdie enige God is heilig en Hy is die Vader van Sy Volk. Hy is persoonlik, geestelik en transendent. Maar hoewel Hy hoog verhewe is, kom Hy tog deur openbaring en gemeenskap, na aan die mens.

Teenoor die veelheid van die heidense gode, teen die politeïsme in al sy vorme, het Israel steeds as wagwoord gehad „Die Here Onse God is 'n enige Here.”<sup>(1)</sup> En die God deur Israel vir eeue gedien en verkondig, is dié God, van wie Jesus gesê het, dat die eerste gebod in die Wet is om Hom lief te hê met ons hele hart en ons hele siel en ons hele verstand.<sup>(2)</sup> Die heel eerste grondstelling van die Christendom

(1) Deut. 6:4.

(2) Matt. 22:37; vgl. W.T. Davison: Hastings Encyclopedia R & E, Vol. 6, p.253.



is soos ons kan verwag, dié omtrent die één persoonlike God. Tereg sê Orr: „Christianity is a Theistic system: this is the first postulate: the personal, ethical self-revealing God.”<sup>(1)</sup>

In Israel het die besondere nadruk op die unieke heerskappy van die één God regdeur hulle geskiedenis geloop. Alle aanbidding was op Hom gekonsentreer. Van Hom mag geen beeld of sinnelike voorstelling gemaak word nie. Hy is die Heilige. Die leer omtrent God skei die godsdiens van Israel van al die non-etiese godsdiens wat dit omring. Die godsdiens van Israel was streng gebaseer op die geloof in Een, Regverdige Jahwe, wat die Een en Enigste God is.<sup>(2)</sup>

Die Monoteïsme het by die Jode nie gevolg op eeue van kontemplasie nie... God het Homself as Een kenbaar gemaak. Dit was nie die kroon op 'n lang teoretiese proses nie, maar die vrug van openbaring.<sup>(3)</sup> Die groot woord is hier nie Filosofie, die soek van die mens na die waarheid nie, maar Openbaring die soek van die waarheid na die mens. Dit is God wat Hom tot die mens wend, die Een wat nie alleen die mens geskape het na Sy Beeld nie, maar wat die mens toeroep: „Wees heilig want Ek is heilig.” So is die grond en standaard van menslike volkomendheid die deugde van God”.

En toe daar langsaam deur die mis en die skemering van vroeëre Griekse gedagtes, die groot idee van die éénheid van God, as gevolg van die besef van die éénheid van die wêreld deurskemmer en die gode van die ou Grieks-Romeinse mitologie uiteindelik besig was om te verdwyn voor die opkomende besef dat daar Een God is,<sup>(4)</sup> het Israel reeds eeue lank 'n suiwer etiese Monoteïsme gehandhaaf. Die gedagte van één universele God is nie uit die Christendom gebore nie, die Christendom het dit van die Ou Testament geërf.

(1) James Orr: The Christian View of God and the World. p.75.

(2) Gore: The Philosophy of the Good Life, p.166.

(3) Nash: The Genesis of the Social Conscience, p.76.

(4) Hatch: The Hibbert Lectures, p.171, 173.

Die uitstaande kenmerk van die Ou Testamentiese leer in verband met God, is egter die nadruk wat dit lê op die morele karakter van Jahwe, wat nie alleen uniek is in mag nie, maar in wysheid, geregtigheid, heiligheid en waarheid.

Heiligheid en geregtigheid is Sy eienskappe en die onderdane van Sy Koninkryk moet bo alles die geregtigheid najaag.<sup>(1)</sup> God word van die begin genoem die Heilige, die Regverdige Vader,<sup>(2)</sup> wat in Sy majesteit hoog en verhewe is en tog die nederiges aansien: „Jesus assumes the fundamental conceptions of God as seen in the Old Testament. He is personal, spiritual, transcendent; yet draws very near to men in revelation and communion; unique in holiness, goodness and the loftiest moral attributes. Thus the doctrine of God set forth in the discourses of Jesus, sets forth and exhibits the ethical Monotheism of the prophets raised to its highest power.”<sup>(3)</sup>

Wat God in Homself is, is 'n vraag wat skynbaar nouliks opkom by die sieners van die Ou Testament. Openbaring is nie „die wegskuif van die sluier van Isis nie”,<sup>(4)</sup> - nie 'n sien van die beeld van die godheid nie, maar dit is God wat handel, God wat in die harte en die gedagtes van mense werk. Die inisiatie is by Hom. En deur Sy openbaring het hierdie Een verhewe God aan die Joodse volk die innige verwantskap tussen godsdiens en lewe, teologie en etiek, geleer, soos aan geen ander volk nie. Die hele morele lewe van Israel is gegrond in die wil van hierdie Een en heilige God - Jahwe.

As daar net één God is, spreek dit haas vanself dat daardie God die God van die hele aarde moet wees. Alle volkere is in gelyke sin voorwerpe van Sy sorg en Sy voorsienigheid.<sup>(5)</sup>

Die gedagtes dat die Here heilig is en dat Hy alleen God

(1) Matt. 6:30.

(2) Joh. 17:11 en 25.

(3) W.T. Davison: Hastings Encyclopedia R & E. Vol. 6, p.256.

(4) Soullard: The Ethics of the Gospel, p.31.

(5) Alexander MacClaren: The Acts of the Apostles, Vol. II, p.142.



is en dat Sy voorsienigheid oor alle volke uitgaan, word reeds in die oudste boeke van die Bybel gevind: „O Here, wie is soos U onder die gode?" Die Here sal regeer vir ewig en altoos.<sup>(1)</sup> Die boek Konings laat hierop volg: „sodat al die volke van die aarde kan weet dat die Here God is, niemand meer nie". (1 Kon. 8:60).

Die innige verband tussen Monoteïsme en 'n universele godsdiens vind ons by al die Groot Profete van die Ou Testament: „Ek is die Here, en daar is geen ander nie."<sup>(2)</sup> Hierdie etiese Monoteïsme van die profete sou Christus opneem en daarop verder voortbou.

#### IN DIE N.T.

Hoewel Christus se leer in verband met die wese van God gebaseer is op die Ou Testament, gee Hy daar 'n ryke volheid en suiwerheid van etiese betekenis aan, wat vër bo die Ou Testament uitstyg. Maar daar kom geen nuwe wesenselemente in voor nie, soos ons trouens ook nie in 'n Monoteïstiese godsdiens sou verwag nie: „As to the nature of this one God, there would not seem to have been much difference of opinion between a Jew and Christian in A.D. 50 or 90, nor can we say that the difference was great between prevailing Jewish ideas in 350 B.C. and 50 A.D."<sup>(3)</sup> Die eenheid van God word deur Jesus vir vanselfsprekend aangeneem en word in die besonder in Markus 12:29 as die grondslag van die eerste gebod gestel: „... Hoor Israel, die Here Onse God, is 'n enige Here." Hy aanvaar die Ou Testamentiese openbaring van hierdie God wat enig is en bou verder daarop voort.

Die woordo van die Nuwe Testament: „Daar is één God en Een Middelaar tussen God en die mens - die mens Jesus Christus" gee vir ons dieselfde grondgedagte van die Ou Testamentiese

(1) Exodus 15: 11 en 18.

(2) Jesaja 45:18.

(3) C.G. Montefiore: „The Spirit of Judaism" in „The Beginnings of Christianity" by Foakes-Jackson & Kirsopp Lake, Vol. I, p.38.



Nes die Ou Testament leer ook Christus en die Nuwe Testament dat hierdie één verhewe God vir die mens onkenbaar en onbegryplik is. Ons ken Hom alleen in soverre Hy Homself aan ons geopenbaar het. Hy gaan nog in sy skepping nog in sy herskepping volkome op: „Er is geen naam die ons zyn wezen kennen doet. Er is geen begrip, dat Hem ten volle omvat. Er is geen beschryving die Hem volledig bepaalt".<sup>(2)</sup>

- (1) Bavinck: Gereformeerde Dogmatiek, Vol. II, p.3.
- (2) Bavinck: " ", Vol. II, p.10.
- (3) James Orr: The Christian view of God and the world, p.79.
- (4) Markus 10:18.
- (5) Matt. 5:18.
- (6) Matt. 6:10.
- (7) Berkhof: Reformed Dogmatics, p.62.

(b) God as die Vader.

Maar dis nie alleen in die eenheid van God die Skepper van almal, nie alleen in Sy heiligheid van verhevenheid waardeur Hy die mensheid aangryp en tot heiligheid roep, dat die grootste betekenis van die godsbegrip van die Christendom vir die broederskap van die mens geleë is nie. In 'n heel besondere sin is dit geleë in daardie sy van Sy wese en werksaamheid wat deur die woord „Vader” weergegee word.

Dit is in hierdie woord dat dié besondere verhouding waarin God tot elke individuele lid van Sy volk staan, aangedui word. Dit is in hierdie benaming dat ons die leer van Christus oor God, in sy ryke volheid, aantref: „The Old Testament knew God as Father of the nation, Christ knew Him as the Father of the individual soul, begotten by Him to a new life, and standing to Him in a new moral and spiritual relationship, as a member of the Kingdom of His Son.”<sup>(1)</sup>

Christus het hierdie Vadersnaam baie dikwels op Sy lippe gehad.<sup>(2)</sup> Die eerste woorde van Jesus waarvan ons lees was hierdie woorde: „Het u nie geweet dat ek in die dinge van My

Vader moet wees nie?”<sup>(3)</sup> Ook sy laaste woorde voor Hy aan die Kruis Sy asem uitgeblaas het, was woorde aan dieselfde Vader: „Vader, in U hande gee Ek my gees oor.”<sup>(4)</sup> Dis veral

in hierdie benaming van God dat ons die oorsprong en bronwel vind van die sosiale beginsels van die Christendom. In hierdie benaming van God lê ook die gronde van menslike broederskap. Vir die sosiale boodskap van die Christendom is dit die sentrale gedagte: „God is onse Vader.” Dit is die grondgedagte van christelike broederskap - God is onse Vader, die mense, insonderheid die gelowiges, almal Sy kinders, en so almal broers van mekaar. Vaderskap, kindskap en broederskap - hier

(1) James Orr: The Christian view of God and the world, p.79.

(2) vgl. ook G. Dalman: The Words of Jesus, p.189 - 194.

(3) Lukas 2:49.

(4) Lukas 23:46.



het ons die stam en die takke wat daaruit groei. Die koninkryk van God is dan ook dikwels voorgestel as 'n groot familie: „His Kingdom was a great family. God was the Father and all men were His children”.<sup>(1)</sup>

Die begrippe van kindskap en broederskap word so afgelei van die Vaderskap van God. Ons sal daarop wys dat dit in die eerste plek 'n geestelike en 'n etiese verwantskap is.

Die Vaderskap in die Ou Testament. Hoewel die Vaderskap vir God so 'n heel ryk en besondere inhoud en betekenis vir Jesus gehad het, het Christus tog nie 'n nuwe weg ingeslaan toe Hy God die Vader genoem het nie. Die naam is in die Ou Testament welbekend. In die boek van die Psalms word God meer as eens Vader genoem, al is dit dan van die volk, van Israel.<sup>(2)</sup> In die laaste boek van die Ou Testament noem die profeet Hom „Vader” in hierdie betekenisvolle vraag: „Het ons nie almal één Vader nie?”<sup>(3)</sup> In die res van die Ou Testament word Hy dikwels in een of ander verband Vader genoem.<sup>(4)</sup>

Maar veral in die latere Rabbynse geskrifte is God heel dikwels die Vader genoem, insonderheid van Sy volk - van Israel.<sup>(5)</sup> Abba, d.w.s. Vader, is skynbaar nie seldsaam in Joodse gebede in die tyd van Christus nie.<sup>(6)</sup> Selfs in heidense kringe is die Vaderskap vir God glad nie onbekend nie. So is die naam vir Zeus gebruik: Πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, en selfs die Latynse naam van Jupiter is eintlik 'n Vaderskap vir die Godheid. Ook ver buite die kringe van die Grieks-Romeinse wêreld is die naam „Vader” vir die Godheid nie onbekend nie. Maar in die heidense godsdienste is die Vaderskap van God 'n fisiese Vaderskap - óf die gode sou mense

---

(1) H. Benjamin: Human Problems.

(2) Psalm 89:27.

(3) Mal. 2:10.

(4) Jesaja 9:5; Jeremia 31:9; Ps. 86:6.

(5) Foakes-Jackson - Kirsopp Lake: Beginnings of Christianity, Vol. I, p. 401.

(6) Beyschlag: New Testament Theology, Vol. I, p.80.



voortgebring het óf menserasse sou gode as hulle voorvaders gehad het. Onder die Grieke is hierdie Vader ἀρχηγέτης

van die ras, dikwels vereenselwig met die God van die ras. Die idee dat lede van 'n ras seuns en dogters van hul besondere god was, het lank stand gehou.<sup>(1)</sup>

In die reël dui die inhoud van hierdie naam in heidense gebruik egter op niks meer nie as op die natuurlike verband of verwantskap wat daar met die Godheid bestaan op grond van hul oorsprong of herkoms.

In die Christendom egter, soos ook in die Ou Testament, is die idee van die Vaderskap van God geheel en al losgemaak van die fisiese basis van natuurlike Vaderskap. Die mens is geskape na die beeld van God, maar is nie deur Hom verwek nie. Kindskap is hiervolgens nie 'n natuurlike fisiese verhouding soos in die heidense gedagte nie, maar die band van kindskap is 'n band deur genade daargestel. In die Ou Testament is die volk van Israel die seun van Jahwe en Jahwe is die Vader van Israel.<sup>(2)</sup> Seunskap is vir die Israeliet nie persoonlik nie, en die individuele Israeliet het nie die reg om homself 'n seun van God te noem nie.<sup>(3)</sup>

„Vader” as benaming vir God was dus nie nuut in die mond van Jesus nie, maar die nadruk wat Jesus daarop gelê het en die besondere inhoud wat Hy daaraan gegee het, was wel nuut.<sup>(4)</sup>

(c) Die Algemeeneenheid van die Vaderskap van God.

'n Heel belangrike vraag in verband met die Vaderskap van God ontstaan oor die algemeenheid of beperktheid daarvan. Word die algemene Vaderskap van God deur die Christendom geleer? Moet Hy beskou word as alleen Vader van die gelowiges of ook in 'n algemene sin as Vader van die mensheid en selfs

(1) Robertson Smith: *Lectures on the Religion of the Semites*, p.42.

(2) Hosea 11:1, en Deut. 32:6; Jesaja 63:16; Mal. 1:6 et sq.

(3) Robertson Smith: *Lectures on the Religion of the Semites*, p.42.

(4) Gore: *The Philosophy of the Good Life*, p.178.

Vgl. ook C.J. Cadoux: *The Historic Mission of Jesus*, p.36 et sq.  
enveral G. Dalman: *The Words of Jesus*, p.184-194.

van die skepping?

In die Ou Testament:

In die Ou Testament is dit veral deur die naam Jahwe dat God Homself openbaar as die God van genade. Dit is altyd beskou as die heiligste en die kenmerkendste naam van God. Dit het algaande die ander name wat in Israel vir God gebruik is, vervang.

In die Nuwe Testament is die naam Jahwe, op voetspoor van die LXX, wat dit met 'Adonai' vertaal het, deur Kurios weergegee. Hierdie naam het egter nie heeltemaal dieselfde konnotasie as Jahwe nie, maar dui God aan as die Heer, die Magtige, die Heerser wat wetlike gesag en outoriteit besit.<sup>(1)</sup> Dit word ook vir Christus gebruik. Maar die naam Pater, vir God, word in die Nuwe Testament dikwels gebruik, en dien as 't ware as aanvulling van Kurios. Dis die hoogste openbaring van God.<sup>(2)</sup>

Oor die leer van die Vaderskap van God heers daar groot verwarring. Soms word beweer dat die kenmerkendste boodskap van die Nuwe Testament die universele Vaderskap van God, en derhalwe die universele broederskap van die mens is. Terwyl sommige beweer dat die Christendom met sy idee van die Vaderskap van God 'n nuwe weg inslaan, meen andere, soos Montefiore, Foakes-Jackson en Kirsopp Lake, dat die Nuwe Testament nie verder gaan dan die Ou Testament in sy openbaring van die Vaderskap van God nie. So verklaar Foakes-Jackson en Kirsopp Lake: "Yet the facts are clear and indisputable... the fatherhood of God is a characteristically Jewish doctrine, found in equal abundance in the Old Testament and the Rabbinic literature... Until the controversy with Polytheism began, there is no sign that Christianity ever claimed to be a new message as to the nature of God."<sup>(3)</sup>

Die ander standpunt word deur W.T. Davison verteenwoordig.

(1) Berkhoff: Reformed Dogmatics, p.50.

(2) Bavinck: Gereformeerde Dogmatiek II p.136.

(3) Foakes-Jackson and Kirsopp Lake: The Beginnings of Christianity p.401-402.



Hy wys op die fundamentele verskil tussen die leer van Christus en van die Ou Testament, in verband met die Vaderskap van God: „This doctrine appears in the Old Testament, but it describes a relation which exists between God and Israel, not with mankind at large or with individuals who are children of God in virtue of their personal character (Ex. 4 : 22; Deut. 8:5; Hosea 11:1). If the King is regarded as a son of God (2 Sam. 7:14) it is in virtue of his position as the head and the representative of the nation. Christ's teaching on this subject differs fundamentally from that of the Old Testament.”<sup>(1)</sup>

Dit is heeltemaal seker dat in die Ou Testament die volk van God diegene was met wie God in verbondsbetrekking gestaan het, en wat hulle as hulle God gekies het. Van diesulkes, individueel en as volk, was God wel Vader volgens die Ou Testament.<sup>(2)</sup>

Dit ly geen twyfel nie dat die benaming Vader in die reël in die Ou Testament van God alleen gebruik word om die verbondsbetrekking tussen God en die volk van Israel aan te dui.<sup>(3)</sup> Israel word selfs genoem die seun van God.<sup>(4)</sup> In al hierdie gevalle dui dit duidelik op die enger verband van God teenoor Israel, en nie op die wyer, algemene verband van God tot die mensheid of skepping nie. Hy is God en Skepper van die hele mensheid, maar Vader van Sy verbondsvolk, van Israel alleen.

#### In die Nuwe Testament:

In die Nuwe Testament word die woord Vader nie alleen heel dikwels gebruik nie, maar ook in verskillende sinne met verskillende inhoud asook in verskillende grade van algemeenheid. Terwyl Jesus die benaming Vader dikwels gebruik in 'n sin waarin dit sekerlik onder Sy Joodse tydgenote bekend was; het Hy dit tog op 'n nuwe manier die basis gemaak vir

(1) Hastings: Encyclopedia of Religion & Ethics Vol. 6 p.25.

(2) Deut. 32:6.

(3) Berkhof: Reformed Dogmatics. p.50. Vgl. ook Ps. 103:3; Jesaja 63:16; Jeremia 3:4, 19 ens.

(4) Ex. 4:22; Deut. 14:1; Jesaja 1:2; Jer. 31:20; Hosea 1:10, ens.

\* VOETNOOT: G. Dalman: The Words of Jesus. p. 186-190, voer oortuigend aan dat God reeds in die latere Judaïsme meer dikwels en in 'n meer persoonlike sin as in die Ou Testament „Vader” genoem is.



sy openbaring van die wese van God, en het Hy dit gevul met 'n rykdom en diepte van inhoud en betekenis wat vir Sy toehoorders seker sonder weerga was: „Without in any way undervaluing the importance of the conception of God as Father among the Jewish contemporaries of Jesus, we can be in no sort of doubt as to the greatness and the novelty of the emphasis which He Himself placed upon it.”<sup>(1)</sup> In Christus kom hierdie naam in sy ryke volheid tot openbaring soos nooit tevore nie.<sup>(2)</sup>

Grosheide skryf na aanleiding van 2 Kor. 6:18 in verband hiermee: „Reeds het Oude Testament noemt God telkens den Vader van Zyn volk, en in het Nieuwe Testament zien wy dien naam door het werk van Christus in zyn volle heerlykheid. God maakt kinderen des toorns tot Zyn zonen en dochteren (Efeze 2:1 vlg.) en behandelte ze als zodanig. God is bepaald van Zyn volk de Vader.”

Montefiore, self 'n Jood, wys in sy Hibbert Lectures op die betekenis van die Vaderskap van God in die Judaïsme: „This then was the God of Judaism - no hard and merciless taskmaster, but a loving and compassionate Father, whose law, as we have yet to see, was given for Israel's benefit and happiness. But the double limitation must not be forgotten: God's pitying Fatherhood extends only to those 'who fear Him'. Outside the barrier are the heathen nations, and the wicked within Israel”.<sup>(4)</sup> Hy wys daarop dat daar tussen die gelowige Jood en God as Vader, volgens die Judaïsme, 'n innige persoonlike band was en dat God nie net Sy volk as geheel liefgehad het nie, maar ook elke individuele gelowige Jood. Dit was nie alleen die leer van die Ou Testament nie, maar ook van die Apokriewe en die Talmud.<sup>(5)</sup> Tog gee hy toe dat Jesus gereelder en meer dikwels as die rabbi's van die Vaderskap van God

(1) C.J. Cadoux: The Historic Mission of Jesus. p.36.

(2) C. Gore: The Philosophy of the Good Life. p.178.

(3) Kommentaar op het Nieuwe Testament: II Corinthe.

(4) Montefiore: Hibbert Lectures. p.462.

(5) Montefiore: Hibbert Lectures. p.463.

praat.<sup>(1)</sup> Christus het nie alleen die idee van Vaderskap beklemtoon nie, maar ook van die begin af duidelik getoon dat dit die mees geliefde vorm was waarin Hy aan God gedink het, en wou hê dat Sy dissipels en Sy volk aan God moet dink.<sup>(2)</sup> Hyself het gekom van die Vader om die Vader te verklaar, en deur Sy lewe en lye en dood het Hy Sy volgelinge gelei tot 'n geestelike en etiese opvatting van die Vaderskap van God. Dit is heel duidelik dat Hy meer met die benaming „Vader” bedoel het as die Joodse skrifgeleerders of die heidense denkers, toe Hy gesê het: „Niemand ken die Vader nie, behalwe die Seun, en elkeen aan wie die Seun dit wil openbaar”.<sup>(3)</sup>

Mense word seuns van God deur die wedergeboorte. Goddelike kindskap in die gewone Nuwe Testamentiese sin is volgens Jesus 'n status wat deur die wedergeboorte verkry word en is nie soos by die Stoïcyne 'n natuurlike besit van alle mense in fisiese sin, afgesien van hul karakter, al is dit ook waar dat dit vir almal 'n moontlikheid is. Dit is duidelik dat ons hier te doen het met iets wat wesenlik verskil van die bloot natuurlike, fisiese Vaderskap en kindskap van die Stoïcyne.<sup>(4)</sup>

Die term „Abba” (vgl. o.a. Mk. 14 : 36; Gal. 4 : 6; Rom. 8 : 15). was 'n intieme en innige vorm van aanspreking, soos Joodse kinders in hulle huise sou gebruik, en is om hierdie rede as 'n vorm van aanspreking van God in die gebed vermy, omdat dit te familiaar sou wees.<sup>(5)</sup> Die gebruikliker vorm was „Onse Vader”. Jesus het blykbaar ook deur gebruik van hierdie naam juis 'n intiemer vorm van gemeenskap tussen God en die mens in die vooruitsig gestel wat, volgens William Temple,<sup>(6)</sup> in die intensiteit van die betekenis wat Christus

(1) Montefiore: Hibbert Journal XXVIII p.104 (Okt. 1929).

(2) Wendt: The Teaching of Jesus. Vol. 1, p. 184 et sq.

(3) Matt. 11: 27; Luk. 10:22;

(4) Stevens: Theology of the New Testament, p. 70 et sq.

(5) C.J. Cadoux: The Historic Mission of Jesus. p. 29.

(6) William Temple: Christ's Revelation of God. p. 59.



daarin gelê het, so nuut was dat mense verplig gevoel het om die Aramese woord te behou selfs toe hulle Grieks geskryf het.

Ook Adolf Deissman wys op dieselfde ryke volheid van die leer van die Vaderskap van God soos dit deur Jesus gebruik is: "There are two certainties pervading in equal measure the Gospel words of Jesus and the letters of St. Paul: God the majestic Lord of heaven and of earth, the Holy one, whose demands upon us are infinite, and God the loving Father, who enfolds us with His mercy, helps us and gladly gives His grace even to sinners."<sup>(1)</sup> Albei hierdie eienskappe is saamgevoeg in die één God en Vader. Harnack wys ook daarop dat ons die boodskap van God in die mees direkte lig sien as ons dit sien in verband met die Vaderskap van God en die oneindige waarde van 'n mensesiel.<sup>(2)</sup> Ons sou derhalwe met reg kon sê dat hoewel Christus niks heeltemaal nuuts gebring het in verband met die wese van God nie, en hoewel daar in sekere verspreide uitlatings van die Ou Testament daardie beeld van God wat Christus vir ons gegee het, reeds voorgehou is, het dit by Christus anders as in die Ou Testament die normale, die standaardkonsepsie van God geword. Dit word tot sy konsekwensie deurgevoer en met 'n onoortrefbare helderheid vir ons daargestel, veral deur die gelykenisse.

Christus het God meer bevatlik gemaak vir die mens deur die Vaderbenaming te gebruik om Hom aan te dui. In die Ou Testament is Hy wel Vader genoem maar dis nie die gewone konsepsie nie. Die standaardkonsepsie van die Ou Testament is dié van Koning. Terwyl in die Ou Testament God as Vader van die volk as geheel beskou word, insoverre Israel deur Hom genadiglik uitverkies is, het Jesus God nie op ooreenkomstige wyse beskou as Vader van die Koninkryk van God as geheel nie,

(1) Adolf Deissmann: St. Paul. p. 161.

(2) Adolf Harnack: What is Christianity. P.63.



maar as Vader van die hele mensheid en van elke individu afsonderlik.<sup>(1)</sup>

Volgens die evangelies is dit duidelik dat Jesus van God dikwels gepraat het as „My Vader”<sup>(2)</sup> en Hom in die gebed as „Vader” aangespreek het, maar Hy het Hom nooit Vader genoem namens Homself en andere nie. Inteendeel praat Hy soms van die Vader en Homself as „Die Vader” en „Die Seun”<sup>(3)</sup> asof hulle in ’n heel besondere verhouding teenoor mekaar staan. Hy praat gedurig van God as Vader van die dissipels<sup>(4)</sup> en die Jode in die algemeen, en herinner die dissipels en die skare daaraan dat indien hulle volgens Sy wil leef, hulle kinders van die Vader wat in die hemel is, genoem sal word.<sup>(5)</sup>

Die vraag bly dus: Het Christus ’n algemene Vaderskap van God geleer of is God alleen die Vader van die gelowiges, van hulle wat deur die geloof in Christus Sy kinders „geword” het? As ons die gevalle ontleed waarin Christus die benaming Vader vir God gebruik het, sal ons minstens drie kringe kan onderskei waarbinne Hy daardie term gebesig het.<sup>(6)</sup> In ’n heel besondere sin is God die Vader van die Seun, van Christus self. Maar Hy is ook tweedens Vader van die gelowiges. Hy leer Sy dissipels om in hul gebed God as Vader aan te spreek (Luk 9 : 2), en eindelik in Sy lering aan alle hoorders het Hy God „julle Vader” genoem. God strek Sy Vaderlike liefde en sorg uit oor elke individu (Mat. 18:14). Hy is Vader van die dissipels sowel as Vader van alle mense. Ons let kortliks op hierdie drie gebruike van die benaming „Vader” by Christus.

In die eerste plek noem Christus dus God die „Vader” wanneer Hy daardie innigste persoonlike verwantskap aandui

(1) H.H. Wendt: The Teaching of Jesus, Vol. 1, p.192.

(2) Luk. 10:22; Mt. 11:27; 25:34; Mt. 15:13.

(3) Luk. 10:22; Mt. 28:19; Mk. 13:32.

(4) Mt. 5:48; Luk. 6:36; 12:30 ens.

(5) Mt. 5:9; 5:45; Luk. 6:35, ens.

(6) Hastings: Encyclopedia R & E. Vol. vi. p.256.

wat daar tussen Hom, die Seun van God, en Sy Vader, wat in die hemel is, bestaan. Hy is nie alleen 'n seun van God nie, maar die seun van God.<sup>(1)</sup> Daardie verwantskap met Sy Vader het Hy reeds besef toe Hy twaalf jaar oud was. Dié verwantskap gaan bo alle ander uit. Dit is die eerste skakel in die verhouding van Vaderskap, kindskap en broederskap. Hy is die deur na die Vader: „Niemand kom na die Vader behalwe deur My nie.”<sup>(2)</sup> Hy en die Vader is Een.<sup>(3)</sup> Hy moes die Koninkryk van die Vader kom verkondig.<sup>(4)</sup> Hy spreek wat Hy van die Vader gehoor het,<sup>(5)</sup> en Hy is gestuur spesiaal om die Vader te openbaar.<sup>(6)</sup> Hy alleen staan in daardie heel besondere verhouding as dié Seun. In die „Onse Vader” stel Hy nie Sy seunskap op gelyke voet met die kindskap van die dissipels nie. Nee, Hy bid nie self „Onse Vader” nie, maar leer dit vir Sy dissipels om vir hulself te bid.

Maar daar is 'n tweede kring waarin God as Vader geopenbaar word. Dit is die kring van Sy gelowiges, van hulle wat deur die Seun met Hom as Vader verbind is deur die geloof. Hierdie verwantskap van vader en kind (seun) ontvang veel beklemtoning in die Nuwe Testament. Hierdie kring - dié van die gelowiges - het die plek van Israel, die volk van God, geneem. Hulle is die geestelike Israel. Daar is tussen die Vader en elke gelowige uit elke volk, taal of nasie, die innigste verwantskap van die Vader tot Sy kind. Die Ou Testamentiese opvatting „is hier nie gewysig nie, maar dit is geëitiseer en geïndividualiseer.”<sup>(7)</sup> Vader- en kindskap druk die innige verhouding uit waarin God deur Christus nou tot al Sy kinders staan. Die verhouding wat tussen God en Israel bestaan het is hiervan tipe en voorbeeld. Dit is nou 'n

(1) McGiffert: History of Christianity in the Apostolic Age p. 16 - 17.

(2) Joh. 14:6.

(3) Joh. 10:30, 38; 14:10; 17:11, 22.

(4) Luk. 4:43.

(5) Joh. 8:26.

(6) Joh. 14:6 - 11.

(7) H. Bavinck: Gereformeerde Dogmatiek II p. 118.



verhouding wat breër geword het; al wat in die fisiese sin van volk of enge nasionalisme in die volksgedagte of die openbaringsgang daaraan gekleef het, is weggeruim. Dit dui nou aan die etiese en geestelike verhouding waarin God staan tot alle gelowiges, tot al Sy geestelike kinders.

Op hierdie Vader kan elke gelowige steun in al sy nood en al sy behoeftes. Die gelowiges word geleer om te bid „Onse Vader”.<sup>(1)</sup> Die gelowiges is Sy kinders deur Hom aangeneem,<sup>(2)</sup> en Hy as Vader oordeel elkeen sonder aansien des persoons volgens sy werke.<sup>(3)</sup> Daar is één God en Vader van almal.<sup>(4)</sup>

Hier gaan die teokratiese koninkryk van Israel oor in die koninkryk van die Vader wat in die hemele is, en die onderdane word kinders en die burgers huisgenote. Geregtigheid en liefde heers hier. As kinders van God is die gelowiges deur Hom geskape volgens Sy beeld en is hulle Sy familie. En Christus is die skakel wat hierdie verhouding moontlik maak en daarstel. In Hom en Hom alleen word die gelowiges hierdie kindskap deelagtig, en deur die Heilige Gees word hulle daarvan bewus.<sup>(5)</sup> Ons is derhalwe in hierdie sin nie van nature kinders van God nie maar ons „word” dit.

Vra ons wat die verwantskap van God die Vader is met die derde, die wydste kring nl. diegene wat tog Sy skepsele is, maar nie gelowiges nie, nie Sy kinders in die besondere sin nie, is die antwoord dat daar wel ’n algemene Vaderskap van God in die Skrif geleer word, en dat God wel in die Nuwe Testament Vader genoem word in hierdie algemene sin van Skepper uit wie alles en almal kom. Paulus praat op die Areopagus van hierdie

---

(1) Matt. 6:9.

(2) Rom. 8:15.

(3) Petrus 1:17.

(4) Efesiërs 4:6. Hierdie 'God en Vader van almal' moet volgens van Leeuwen: (Komm op het N.T. Efeze) hier nie opgevat word as die van Al-Vader in die sin van Vader van die gelowiges en ongelowiges nie. Die εἰς θεός καὶ πατήρ πάντων dui volgens die verband hier sonder twyfel op die Vader van die gelowiges ... hulle is die πάντες wat tot eensgesindheid aangespoor word.

(5) Rom. 8:15.



wydste verwantskap wanneer hy sê: „Want ons is van Sy geslag”<sup>(1)</sup>. In die geslagsregister van Christus, volgens Lukas, word Adam genoem die Seun van God, ook in hierdie wydste betrekking van Skepper. Dieselfde verhouding word aangedui deur Hebreërs(12:9) en Jakobus, wat God noem „die Vader van die ligte” (2:4). Treffend gebruik Paulus die naam Vader ook in hierdie algemene sin in 1 Korinthe: „Tog is daar vir ons maar één God, die Vader uit wie alles is en ons tot Hom, en één Here Jesus Christus, deur wie alles is en ons deur Hom”<sup>(4)</sup>. Paulus buig sy knieë voor daardie Vader van Christus van wie elke geslag op die aarde en in die hemele sy naam ontvang.<sup>(5)</sup>

Hierdie universele Vaderskap van God stel Hom in noue betrekking ook tot die sondaar, tot die „verlore skape” uit die huis van Israel maar ook die verlore skape uit die ganse mensdom. Ook Sy „ongehoorsame kinders” is aan Hom verwant en na Sy beeld geskape. Van alle mense is Hy God en ook in hierdie algemene sin Vader. Veral die drie gelykenisse in Lukas,<sup>(6)</sup> die verlore skaap, die verlore penning en die verlore seun, openbaar die hart van God teenoor diegene wat nog nie in die besondere sin as gelowiges deel het in Sy Vaderskap nie, en kenmerkend genoeg gaan die vader van die verlore seun hom tegemoet as hy nog vër is.

Die woord „Vader” alléén word net deur Christus gebruik, nooit deur die dissipels nie. Veral in die evangelie volgens Johannes word die woord die meeste gebruik, en in verband daarmee word die woord „liefde” gedurig gebruik om die innerlike wese van God aan te dui. A.B. Bruce skryf in verband hiermee: „In Christ's doctrine God is always a Father, a Father even to the unthankful and evil, even to unfilial

---

(1) Hand. 17:28.

(2) Luk. 3:38.

(3) Jakobus 1:17.

(4) 1 Kor. 8:6.

(5) Efesiërs 3:14.

(6) Luk. 15.

prodigals. In the Apostle's doctrine, as commonly understood, God becomes Father by an act of adoption, graciously exercised towards persons previously occupying a lower position than that of sons."<sup>(1)</sup>

Vir Paulus is die kindskap van die gelowiges baie werklik. Dit is so werklik asof dit in die natuur gewortel is, en nie die gevolg is van 'n vrye daad van adopsie nie: „And it is by no means self-evident that the Apostle thought of men as antecedent to that act, in no sense sons of God.”<sup>(2)</sup> Ons wat vroeër slawe was word nou kinders, maar dit sluit nie vroeëre kindskap uit nie (Gal. 4:7). Die slaaf mag 'n seun wees wat nog nie sy regte aanvaar het of sy ware status bereik het nie. Die mens, selfs die ongelowige, is aan God verbind en al sou hy hoe ver wegdwaal en verval, bly God die Vader. Indien die verlore seun terugkeer word hy onmiddellik as seun herstel: „Man is a potential child of God and never ceases so to be, however low he may fall. But sinful men have estranged themselves from their true relationship to God; when they repent they may be restored to it, and the worth of each is such that there is joy in heaven when the restoration of one takes place.”<sup>(3)</sup>

Met hierdie Vaderskap van God hang ten nouste saam Sy algemene Voorsienigheid d.w.s. daardie voortdurende toepassing van die Goddelike energie waardeur die Skepper al Sy skepsele bewaar, en werksaam is in alles wat op aarde gebeur, en ook alle dinge laat stuur op hul vasgestelde einddoel.<sup>(4)</sup>

Hierdie leer staan vierkant teenoor sowel dié van die Epicuriërs wat beweer dat die wêreld deur toeval regeer word as dié van die Stoa waarvolgens dit deur die noodlot sou geskied. Dit is God wat die mens in al sy lotgevalle beheer

---

(1) A.B. Bruce: St Paul's Conception of Christianity p. 189.

(2) A.B. Bruce: Op. Cit. p.189.

(3) J.S. Bezzant: The Christian view of Man as Social in „Christianity and the Crisis” p.214.

(4) Berkhoff: Reformed Dogmatics. p.166.



en bestuur en hom bewaar.<sup>(1)</sup> Hierdie heersende teologiese beginsel in die leer van Jesus, wil nie vir ons alleen 'n algemene vaderlike sorg of voorsienigheid voorstel nie, maar 'n persoonlike toesig en liefde wat uitgaan na en oor almal. Dit gaan in hierdie sin oor elke lid van die menslike geslag. Sy liefde gaan uit na almal, na elke individuele siel. Hy sal die behoud van elkeen soek want Hy het nie behae daarin dat één - selfs één van die kleintjies - verlore sal gaan nie. Hy Hom word daar geen voorkeur gegee aan mense van aansien of met gesag nie.<sup>(2)</sup> Die Vaderskap van God en Sy vaderlike sorg en toesig word deur Christus tot die uiterste toe uitgebrei.<sup>(3)</sup> „Word twee mossies nie vir 'n stuiwer verkoop nie? En nie één van hulle sal op die aarde val buiten my Vader nie.” Daarom moet hulle nie vrees nie, „Want julle is meer werd as baie mossies”.<sup>(4)</sup>

#### Samevatting: .

Om saam te vat kan ons konstateer: Daar is in die Nuwe Testament duidelike verwysing na die universele Vaderskap van God in die sin van Skepper en Onderhouer. Hy is ook die Vader wat self Sy verlore seuns en verlore skape soek, en die verlore seun nog as Sy kind en seun beskou, al is hy in 'n ver land. Hy is en bly die Vader wat die behoud van Sy verlore kind soek al sou dié ook wederstrewig wees.

Die gewone en die algemeenste voorstelling van God as Vader in die Nuwe Testament - en meer besonder nog by Paulus - is egter dat Hy die Vader van die Seun (van Christus) en van die gelowiges is. Hy is die Vader van die geestelike Israel, van hulle wat in en deur Christus Sy kinders geword het. Dit is in hierdie sin dat die Nuwe Testament die Vaderskap vir God gewoonlik gebruik. Dit is deur 'n daad van toewyding, van

(1) Gardner: Evolution in Christian Ethics. p.5.

(2) Charles Gore: The Philosophy of the Good Life. p. 179.

(3) Harnack: What is Christianity. p.66.

(4) Matt. 10:29.



wedergeboorte, dat mense derhalwe in hierdie besondere sin seuns van God „word”.<sup>(1)</sup> Dit is 'n morele verhouding waartoe mense toetree. Die idee van die natuurlike Vaderskap van God en gevolglik die natuurlike broederskap van die mens, is derhalwe nie so prominent in die Nuwe Testament as wat dikwels voorgegee word nie.

Sonder twyfel het Christus op die Ou Testament voortgebou nl. dat die mens deur God geskape is na Sy beeld. Daar is derhalwe 'n natuurlike verwantskap tussen die Een God en al Sy skepsels. Sy vaderlike liefde en sorg gaan na alles en almal uit. Hierdie verwantskap bind ook alle mense as Sy skepsels onderling saam. Maar dis geensins die prominente leer van die Nuwe Testament nie.

Hoewel Paulus op die Areopagus hiermee aansluiting vind by die Epicuriërs en die Stoïcyne,<sup>(2)</sup> was dit tog ook nie by hom die natuurlike verwantskap wat op die voorgrond getree het nie, maar wel die etiese en die geestelike Vaderskap en Seunskap. Dit is nie 'n natuurlike vaderskap en broederskap soos by die Stoïcyne nie; dis ook nie hoofsaaklik 'n bloot sakramentele verwantskap soos by die misterie-godsdienste nie. dis eerder 'n etiese en geestelike „kindwording”.

Tereg wys Gore dan ook daarop dat hoewel dit seker is dat Christus bo alle ander leermeesters uitstaan as die Een wat die algemene Vaderskap van God beklemtoon, en gevolglik die broederskap van die mens: „Yet neither He nor the Apostolic teachers ever speak of mankind as they stand as already sons of God, nor are the terms 'brother' or 'brotherhood' used except of fellow-Israelites or fellow-members of the Church, the 'regenerated' community. Thus, though all men are meant for sonship and brotherhood, yet it is

(1) Soullard: The Ethics of the Gospel. p.41.

(2) Handeling 17: 18, 28, 29.

necessary to each man to acquire or re-acquire the Status".<sup>(1)</sup>

Ons is derhalwe nie kinders van God deur fisiese kausaliteit nie, maar deur genade wat vryelik gegee en vryelik aanvaar word. Ons is kinders deur die geloof in Christus Jesus.<sup>(2)</sup> Ons sal Sy koninkryk beërwe deur Sy wil te doen.<sup>(3)</sup> Wie die wil van die Vader doen sal die broer en suster en moeder wees van Jesus.<sup>(4)</sup> Dwarsdeur die Nuwe Testament is Christus die deur tot kindskap in hierdie besondere sin. Deur Hom word ons medeburgers van die heiliges en huisgenote van God en hou ons op om vreemdelinge te wees. In Hom word die gelowiges saamgebou tot 'n woning van God in die Gees.<sup>(5)</sup> Christus se openbaring van God die Vader is derhalwe gegrond op die Ou Testament, maar die besondere en die nuwe in Sy leer was hierin geleë: Hy het Hom in stryd met die godsdienstige neiginge onder die Jode van Sy tyd, by daardie Ou Testamentiese skakel wat God as Vader aangedui het, aangesluit, en dit in Sy leer verhef tot die normale en die heersende konsepsie van God. Daardeur het Hy die getrouheid en die liefde van God op die voorgrond gestel. Die benaming „Vader" het derhalwe in Christus 'n volheid en 'n rykdom van betekenis wat dit in die Ou Testament alleen in fragmentariese uitinge besit het.

(a) Die christelike beskouing van die Mens:

Daar is in ons eeu, soos in elke eeu, verskillende opvattinge van die waarde en betekenis van die mens. So is in die eeue voor Christus ook 'n besondere waarde aan die mens toegeken. Ons het reeds op die waardeskatting van die mens in die hellenisme gewys. Agter elke sosiale beweging is daar 'n besondere opvatting in verband met die mens, sy waarde, sy doel en sy betekenis in die heelal.<sup>(6)</sup> Elke

(1) C. Gore: Christ and Society, p.54.

(2) Gal. 3:26.

(3) Matt. 7:21.

(4) Matt. 12:50; Markus 3:35.

(5) Efesiërs 2:18 - 22.

(6) Nicholas Berdyaev: The Fate of Man in the Modern World, p.26,33.



stelsel wat 'n beroep doen op die lojaliteit van mense het een of ander antropologie.

Enige poging tot rekonstruksie van die mens se lewe of van sosiale toestande, moet as een van sy leidende konsepsies 'n idee van die doel en die betekenis van die mens se lewe op aarde hê. Dit hang weer saam met en word bepaal deur die aard van dié Godheid in wie 'n mens glo.

Watter beeld van die mens teken die Christendom vir ons? Wat is die mens se waarde? Watter posisie bekleed hy in die heelal? Wat is sy doel en betekenis? Watter verwantskap is daar tussen mense en op watter gronde berus dit?

Die eerste bewering wat ons omtrent die mens kan doen is dat hy aan God, Sy Skepper, behoort.\*

Soos ons alreeds in die verbygaan aangedui het, leer die Nuwe Testament op voetspoor van die Ou Testament, dat die mens geskape is na die beeld van God. Ons sou dit ná die leer van die Een persoonlike God die tweede postulaat van die Christendom kan noem. Uit die mens se vermoë om God te ken en te erken as persoonlik, as eties en selfopenbarend, kan ons die noodwendige afleiding maak dat die mens self ook persoonlik en eties moet wees.<sup>(1)</sup> Die Skrif stel dit s6: „Die mens is geskape na die beeld van God.”<sup>(2)</sup> Hierdie eerste stelling in die Skrif in verband met die mens, beklemtoon dus sy verwantskap met God.<sup>(3)</sup> Elke leerstuk van die Christendom impliseer hierdie verhouding. Die mens is geroepe tot kindskap en hoewel Christus nie sonder meer elkeen 'n kind van God noem nie, maar alleen diegene wat 'n geestelike vernuwing deurgemaak het, en wat op een of ander

---

\* VOETNOOT: Vgl. Emil Brunner: *Justice and the Social Order*, p.55. „The first thing to be said about man is that he belongs to God, his Creator”.

(1) James Orr: *The Christian View of God and the World*, p.119.

(2) Gen. 1:27.

(3) Vgl. Emil Brunner: *The Divine Imperative*, p.153. „I am not only causally „derived from God” in the sense that I alone know that I am come from God”.



manier 'n geestelike beeld van die Vader dra (Hy noem selfs verharde sondaars kinders van die duiwel<sup>(1)</sup>) is dit tog heel duidelik dat daar veel meer as 'n bloot fisiese verband tussen God en die mens in die algemeen bestaan. Die sondaar het egter sy rug opsetlik gedraai op sy ware roeping en bestemming. As geskape deur God, en staande in die normale verhouding tot God, is die mens sonder twyfel seun en kind.

Die menseras is verder 'n éénheid. Ons deel nie alleen almal in dieselfde menslike natuur nie, maar deur Adam is daar ook 'n genetiese en genealogiese éénheid tussen alle mense.<sup>(2)</sup> Dit is wat Paulus ook bedoel in Handeling met die woorde: „En Hy het uit een bloed al die nasies van die mensdom gemaak om oor die hele aarde te woon.”<sup>(3)</sup>

#### Die waarde van die Mens:

Hoewel die mens 'n skepsel is en hierdie woord sy posisie aandui in die heelal,<sup>(4)</sup> het hy tog 'n heel hoë en besondere waarde voor God. Christus het aan die mens 'n waarde en betekenis toegeken wat die Bybel alleen in oortreffende taal kan uitdruk: „The man who can say "My Father" to the Being who rules heaven and earth, is thereby raised above heaven and earth and himself has a value which is higher than all the fabric of this world.”<sup>(5)</sup>

Christus ken aan elke mens 'n groter waarde toe as die hele materiële wêreld.<sup>(6)</sup> Al sou die mens alles wen - die hele wêreld - en sy eie siel, homself, verloor, sal dit hom niks baat nie. So hoog is die mens nooit elders geskat nie. En dit geld nie alleen mense uit één besondere volk of stand nie, maar elke mens het so'n groot waarde vir God.\*

(1) Matt. 23:15.

(2) Berkhof: Reformed Dogmatics, p.188.

(3) Handeling 17:26.

(4) Rolston: The Social Message of the Apostle Paul, p.95.

(5) Harnaack: What is Christianity? p.67.

(6) Matt. 16:26.

\* VOETNOOT: Die gedagte dat alle mense 'n gelyke waardigheid besit was, soos ons in Afdeling I aangedui het, in die oudheid onbekend. Dit is die erfenis van die Stoïcisme en veral die Christendom. In die klassieke filosofie is dit die ongelykheid van die mens wat op die voorgrond is. Met die koms van die Christendom het 'n ander beskouing veldgewen nl. dat alle mense voor God gelyk is en ook voor die Reg so behandel moet word.

Die liefde en die vaderlike sorg van God gaan uit na almal - na die verstoteling, die sondaar en die klein kind. Selfs die kindertjies is so groot in waarde dat Christus die mens wat een van hierdie kleintjies sou laat struikel, in die sterkste taal veroordeel: dit sou vir hom beter gewees het as 'n meulsteen om sy nek gebind was en hy in die diepte van die see sou verdrink het.<sup>(1)</sup> So hoog is die waarde van die geringste mens vir Christus dat Hy verklaar dat elkeen wat 'n beker koue water aan die geringste van Sy broers gee, dit aan Hom gee.<sup>(2)</sup> Alle waardes word deur Christus omgekeer om die waarde van die mens te beklemtoon. Vir die man wat roem op sy besittings sê Hy: „Jou dwaas“. Maar die mens wat sy lewe om Christus se ontwil verloor, sal dit red.<sup>(3)</sup> Geen mens mag verag word nie. Alle mense besit 'n gelyke menslike waardigheid\*. Deur die idee van die Goddelike Voorsienigheid oor die hele mensheid uit te brei, sonder enige uitsondering, toon Christus aan dat die mens, elke mens, deur God onderhou word en van Hom afhanklik is. Die lewe, ons eie lewe en dié van elke ander mens, word betekenisvoller omdat God die Vader is van ons almal. 'n Groot kenner van die eeu van Christus, soos J.R. Glover, beklemtoon dit: „No other teacher dreamed that common men could possess the tenth part of moral grandeur and spiritual power that Jesus elicited from them ... here to any one who will study the period the sheer originality of Jesus is

---

(1) Matt. 18:6, 14.

(2) Matt. 25:40, 45 - 46.

(3) Berkhoff: Reformed Dogmatics, p.188.

\* VOETNOOT: Dit verdien egter vermeld te word dat hoewel die Skrif die gelyke waardigheid van alle mense leer, dit ook die ongelykheid van die mens in ewe duidelike taal leer. Die gelykheid van persoonlike waardigheid word deur die ongelykheid van soort en funksie gebalanseer. Ook die ongelykheid van mense is gegrond op die wil van die Skepper. So verskil mense in geslag, aanleg en talente. Daar bestaan 'n eindelose verskeidenheid onder mense en ongelykheid in talente ens. is aan die orde van die dag. Deur hierdie ongelykheid wat op verskeidenheid berus, word die mens op gemeenskap met sy medemens aangewys. Deur hulle verskeidenheid en ongelykheid het mense mekaar nodig en vul hulle mekaar aan.

Vgl. in hierdie verband Emil Brunner: Justice and the Social Order, p. 63 - 71.



bewildering."<sup>(1)</sup> Die groot betekenis van die siel berus volgens Christus egter nie op sy inherente waarde in die eerste plek nie, nog minder op sy onsterflikheid. Die waarde van die mensesiel is geleë in sy verwantskap met God. Dit is die grondslag van alle menslike waardes. Die mens se verwantskap met God gee aan hom sy betekenis teen die agtergrond van die ewigheid: "It is as children of the heavenly Father, as beings born to do the will of God, and to make the divine will triumph in the world, that men have real and eternal value. In comparison with the purpose of life, all external goods shrink and become of no account."<sup>(2)</sup>

Die Mens is één in sonde:

Die eenheid van die mensheid word nie alleen afgelei van die één Skepper en één aardse Vader nie, maar dit word ook bevestig deur die tragiese gebeurtenis van die sondeval. Ook daarin deel alle mense, ook daarin is die mens één.<sup>(3)</sup> Alle mense staan skuldig voor God.<sup>(4)</sup> Die Bybel gee ons 'n baie donker beeld van die mens in sy sonde, en nêrens is daardie beeld swarter geteken as in Romeine 1 en 3 nie. Daar is nie één wat goeddoen nie. Omdat ons almal uit Adam is, is daar geen onderskeid nie, en mis ons almal die heerlikheid van God.<sup>(5)</sup> Die sonde het alle mense aangetas: "As a sinner man is a being whose nature has been perverted, one who has been severed from God, one who is remote from God. He is - whether he knows it or not - in conflict with the nature in which he was created; he is 'sick' with that 'sickness unto death' which, when it breaks out, manifests itself in the form of despair."<sup>(6)</sup> Die christelike antropologie beskou die mens nie alleen as 'n

(1) J.R. Glover: The Conflict of Religions... p.130.

(2) Gardner: Evolution in Christian Ethics, p.4.

(3) Rolston: The Social Message of the Apostle Paul, p.98.

(4) Rom. 3:10-20. vgl. ook Rom. 1:18-32.

(5) Rom. 3: 22 et sq.

(6) Emil Brunner: The Divine Imperative p.154.



verantwoordelike wese nie, maar ook as skuldig. Die mens het sy natuur misken en dit deur die misbruik van sy vryheid misvorm. Hy het gevolglik sy vryheid verloor. Alle mense deel deur die sonde val in hierdie gebondenheid.

Die eenheid van die ou mensheid in Adam is die postulaat van die eenheid van die nuwe mensheid in Christus.<sup>(1)</sup>

Hierdie eenheid van die mensheid is veel dieper as uiterlike ooreenkomste in intellektuele vermoëns; dit is 'n morele eenheid. Alle mense is bewus van sonde met sy smart en met sy onrus.<sup>(2)</sup> Daar is 'n diepe eenheid in die sonde, in die verval van die hoë en die heilige roeping van die mens as kind van God.

Die Skrif hou hom met die val en die verlossing van die mens besig en dra derhalwe 'n sterk etiese karakter. Die groot verskil tussen die christelike en griekse moraal is daarin geleë, dat die Christendom op voetspoor van die Ou Testamentiese Teokrasie, die hele moraal baseer op die wil van God, soos geopenbaar in Sy gebooie.<sup>(3)</sup> Die morele wette is wette van God. Weliswaar het die Stoïcyne ook byna dieselfde taal gebruik, maar by hulle het dit heeltemaal iets anders beteken. Vir hulle was morele wette wette van God, nie omdat dit voortgevloei het uit of saamgeval het met die persoonlike wil van God nie, maar alleenlik omdat die morele wette volgens die Stoïcyne wette van die natuur was. Hulle het dan ook die redelikheid van die morele wette beklemtoon, terwyl die Christendom die moraal gegrond het op die wil en die gebooie van die persoonlike God as grondslag van die moraal. Sonde is derhalwe vir die Christen alleenlik dit: verbreking van die wet van God en oortreding teen Sy heilige wil. Die mens is nie uit homself in staat om volgens die wil

(1) B.B. Warfield: *The Antiquity and Unity of Man*. p.116.

(2) T.R. Glover: *The Jesus of History*. p.147 et sq.

(3) W.B. Smith: *Ecce Deus: Studies in Primitive Christianity* p.278.  
'The seat of authority was nowhere on earth but in heaven.'

van God te leef nie, omdat alle mense in sonde ontvang en gebore is. Geen slegte boom kan goeie vrugte dra nie. Alleen God kan die goeie doen. Die mens kan gevolglik alleen goeie dade doen in sover God dit in hom doen en vir sover sy dade gehoorsaamheid aan die wil van God beteken. God alleen bewerkstellig die gehoorsaamheid aan Sy wil in ons. En omdat God die heilige en die mens as sondaar en afvallige in die evangelie langs mekaar gestel word, het die evangelie noodwendig so 'n sterk etiese karakter.

Omdat alle mense sondig is, en sonde oortreding teen die heilige God is, roep die evangelie in die eerste plek alle mense tot wedergeboorte. Die mens moet nie alleen kom tot berou oor die sondes van die verlede nie, maar ook tot toewyding aan die wil van God en aan Sy diens.<sup>(1)</sup> Wedergeboorte is 'n eis vir alle mense. Ras, stand of aansien maak dit nie onnodig nie. Elke mens is dood in die sonde en moet wedergebore word.

#### Christus die deur tot ware kindskap:

Vir alle mense is daar net één deur waardeur hulle kan terugkeer tot hulle verlore kindskap, nl. Christus. Niemand kom tot die Vader behalwe deur Hom nie. In Hom word ons kinders van God.

Die mens is dus nie alleen één in sy sonde en sy verlorenheid nie, maar ook één in sy verlossing. Die mens wat vroeër skuldig gestaan het voor God en 'n vyand van God was, 'n skuldenaar en 'n slaaf, is nou in Christus vrygekoop en verlos. Hy is nou vry van skuld en het so die vriend van God en die kind van die Vader geword. Die mens wat hierdie belydenis kan doen - dat hy vrygekoop is - omdat hy dit ondervind het in Christus, het opgehou om „veraf" te wees van God en het „naby" gekom. Dis die diepe basis van die christelike broederskap.

---

(1) Hand. 11:38; 3:19, 26, et sq.



Christelike broederskap:

Hoewel daar vir die Christen so 'n diep-tragiese eenheid van die mens in die sonde is, is daar bo alles 'n broederskap van verlostes. Dit is 'n godsdienstige en 'n etiese band wat daar bestaan tussen almal wat wedergebore is deur die geloof in Christus Jesus. Die evangelie van Christus wat teen die sonde alleen stry, beskou alle mense uit dieselfde oogpunt; dit ken geen armes en rykes, geen klasse of stande, geen Jood, Griek, Scith of barbaar nie: dit ken alleen sondaars en verlostes en bied aan almal, sonder onderskeid, dieselfde ryke genade aan. Dit preek die ewige waarde van elke mens sowel as die feit dat hy van nature dood is in die sonde en wys vir elke mens dieselfde weg tot verlossing en wedergeboorte aan.

Op hierdie manier bring dit onder alle gelowiges 'n geestelike gemeenskap tot stand wat op Christus gegrond is en sodoende alle andor vereniginge van mense vër oortref en oorleef.<sup>(1)</sup> Deur geloof in Christus word hul nie alleen in Nuwe Testamentiese sin kinders van God nie, maar ook broers van mekaar. Alleen persoonlike oorgawe aan die wil en die bestuur van God kan dan ook daardie gemeenskaplike liefde tussen hulle, wat almal individueel en gemeenskaplik sy kinders en broers van mekaar is, aktualiseer. Dit is ware gemeenskap. Dit is die grond van ware christelike broederskap. Tereg beweer Nicholas Berdyaev: "Only Christianity can create an inner society; what all the social movements produce is external".<sup>(2)</sup> Emil Brunner lê klem op hierdie selfde innerlike geestelike grondslag van ware gemeenskap: "Fellowship with God creates fellowship with man, and genuine human fellowship is only possible as it is based upon fellow-

---

(1) H. Bavinck: Christelike Beginselen en Maatsch. Verhoudingen in Verzamelde Opstellen. p. 146-149.

(2) Nicholas Berdyaev: The Fate of Man in the Modern World. p.26.



ship with God. Thus human fellowship rests upon the same foundation as fellowship between man and God."<sup>(1)</sup>

Met hierdie uiteensetting van die christelike konsepsie van God en die mens, kan ons nou verder nagaan wat, volgens die Skrif, die verhouding van Christene as broers onderling moet wees, en wat dit na buite moet wees tot die medemens in die algemeen.

Alle beginsels van die broederskapsleer is ondergeskik aan, en vloei voort uit hierdie twee primêre konsiderasies: die aard van God en die waarde van die mens. Dit spreek vanself dat 'n leer omtrent God en die mens soos hierbo uiteengesit groot sosiale implikasies moet hê.

(b) Hoe wyd strek die christelike broederskap?

In die Nuwe Testament word die woord broederskap net éénkeer genoem, en wel deur Petrus: „Julle moet almal eer, die broederskap liefhê, God vrees, die Koning eer."<sup>(2)</sup> Die woord broer word egter heel dikwels gebruik.

Ons het reeds aangedui waarop hierdie christelike broederskap gegrond is: dit rus op die konsepsie van God en die mens soos Christus dit geleer het. Die Vaderskap van God is die basis vir die broederskap van Christene. Maar die belangrike vraag ontstaan: Hoe wyd strek daardie broederskap uit? Wat dui die grense daarvan aan? Watter verpligtinge - indien enige - bring dit vir die gelowige teenoor die ongelowige en die mens in die algemeen mee? Uit die aard van die saak sal die broederskap nie minder of meer omvattend wees as die Vaderskap van God en die daaruit voortvloeiende kindskap (seunskap) van die mens nie. Wie seuns (kinders) is van God in Christus Jesus is ook broers van mekaar. Ons merk dan ook dat Jesus, voor Hy nog die Nuwe Testament in Sy bloed instel, die grondslag en die grense van hierdie broederskap

(1) Emil Brunner: The Divine Imperative.... p.302.

(2) 1 Petrus. 2:17.

aandui binne Sy koninkryk: „Hy wat die wil doen van my Vader wat in die hemel is, hy is My broer en suster en moeder.”<sup>(1)</sup>

Dieselfde grondslag word aangedui in die welbekende waar-skuwende woorde van Jesus: „Nie elkeen wat sê Here, Here, sal ingaan in die koninkryk van My Vader nie, maar Hy wat die wil doen van My Vader wat in die hemel is.”<sup>(2)</sup>

Die term „broeder” word in vier verskillende betekenisse in die Skrif gebruik. Dit dui aan:

- (a) ware geestelike broederskap;
- (b) gemeenskaplike nasionaliteit;
- (c) verwantskap (familie);
- (d) vriendskap of simpatie. (3)

Dit is duidelik dat net soos die Vaderskap van God gewoonlik in verband gebring word met die gelowiges wat Sy kinders is in besondere sin, net so rus die werklike christelike broederskap ook op dieselfde morele en geestelike gronde. Die broederskap is nie so wyd soos die mendheid in algemene sin nie, maar dis so wyd soos die kring van die gelowiges.<sup>(4)</sup> Alleen binne hierdie kring is werklike broederskap. Familie-bande, nasionaliteit, vriendskap of simpatie is nie één die grond van ware christelike broederskap nie. Maar binne hierdie kring - dié van die gelowiges - laat dit geen beperkinge toe nie, en is almal broers en almal één in Christus. Ras, taal, nasionaliteit, slawerny of vryheid, maak hier geen verskil nie. Geestelike dinge, Christus en Sy koninkryk, is die essensiële. Dit gaan in waarde alle tydelike en sienlike dinge vër te bowe. Daarmee kan niks wat groot en heerlik onder die mense is vergelyk word nie.<sup>(5)</sup> Dit is nie 'n godsdienst of broederskap: „in which any class or race or nation could claim any preroga-

(1) Mt. 12:50; Mk. 3:35.

(2) Mt. 7:21.

(3) J.B. Lightfoot: Dissertations on the Apostolic Age. p.7.

(4) 1 Petrus 2:17. Greydanus: Komm. op het Nieuwe Testament wys daarop dat die broederskap ( / τήν ἀδελφότητα ) hier bloot beteken die „gesamentlike broers”.

(5) H. Bavinck: Verzamelde Opstellen. p.146-7.



tive".<sup>(1)</sup> Adolf Deissman gee dieselfde gedagte weer en wys op die geestelike gronde van hierdie broederskap:

"Christians are a family because God is the Father, and Christ as the 'Firstborn' Son of God is their brother, whose rights to the inheritance they share. Differences of nation, rank and sex are of no more account in Christ."<sup>(2)</sup> Die eenheid is nie in die bloed nie, maar in die Woord en in die Gees. Die gemeenskap van die broeders is geen natuurlike gemeenskap van afkoms of geboorte nie, maar 'n innerlike geestesgemeenskap deur die één Heer en die één Gees. Christus is die middelpunt van hierdie gemeenskap wat die broederskap van gelowiges met God die Vader en met mekaar het. Prof. Groenewald wys daarop dat by Paulus die *Koinonía* gedurig in verband gebring word met Christus en met die Heilige Gees. Hy som sy beskouing hieroor as volg op: "Om kort te gaan: met *Koinonía* in sy religieuse betekenis gee Paulus uitdrukking aan die verskillende aspekte van die gelowige se verhouding tot Christus en tot die Heilige Gees. Hieruit vloei 'n tweede soort *Koinonía* voort, nl. dié wat gerig is op die medegelowige. Dit vind sy grond in die gemeenskap van Christus en werk hom uit in die bediening van die armes, die ondersteuning deur die mededeling van gawes."<sup>(3)</sup> Christus is aldus vir die mens die deur tot die besondere verhouding van kindskap in die hemelse Vader. Deur Hom word gelowiges onderling, as seuns van een Vader, saamgesnoer tot broers.<sup>(4)</sup>

J.S. Bezzant en andere voer aan dat die broederskap van alle mense 'n essensiële punt van die christelike leer is: "There is a definitely Christian view of man as social. The nature of this sociality is a brotherhood: its basis is the relation of all men to God in whose image they are and are

(1) James Moffat: *The Approach to the New Testament*. p.34.

(2) Adolf Deissmann: *St. Paul*. p.180.

(3) E.P. Groenewald: *Koinonía (Gemeenskap) by Paulus*. p.157.

(4) Beyschlag: *The New Testament Theology*, Vol. 1 p.290.



being made - the God of whom the least inadequate symbol is Fatherhood".<sup>(1)</sup> So skryf ook Ramsay: "One essential point in the Christian doctrine was: the unity and brotherhood of all men."<sup>(2)</sup> Dit is juis indien ons dit in die regte verband sien naas die meer prominente leer van broederskap deur eenheid van geloof.

#### Samevatting:

Net soos daar 'n algemene Vaderskap van God geleer word, is daar ook die leer van die algemene broederskap van die mens. Maar dit is net so min prominent as die leer van die algemene Vaderskap van God. Die uitstaande leer van die Nuwe Testament is nie dié van 'n algemene broederskap nie, maar dié van 'n besondere broederskap - die broederskap van alle gelowiges. Dit is derhalwe alleen met kwalifikasies dat ons die term "die broederskap van alle mense" in christelike sin kan gebruik. Wel is alle mense potensieële broers in Nuwe Testamentiese sin. Alle mense moet as kinders van die één Vader behandel word, want al is hul ongehoorsame kinders, is God nog hul Vader wat seek na hul behoud.

Maar in die diepste Nuwe Testamentsiese sin maak die gemeenskap van die gelowiges die broederskap uit.

#### Praktiese eise van die broederskap.

Maar naas hierdie twee sentrale begrippe waarop die broederskapsleer gegrond is, nl. die Vaderskap van God en die kindskap van die gelowiges is daar 'n paar ander eise of voorskrifte wat as etiese en sosiale faktore heel belangrik is vir die nadere bepaling van die aard van christelike broederskap, en vir die toepassing daarvan. Ons let kortliks hierop:

##### (a) Die liefde:

In die eerste plek hang met die sentrale begrippe van die Vaderskap van God en die daarvan afgeleide broederskap

(1) J.S. Bezzant: "The Christian View of man as Social" in Chr. and the Crisis. p.211.

(2) W.M. Ramsay: The Church in the Roman Empire. p.345.

van die gelowiges, die liefde as die groot etiese en sosiale faktor in die lewe van die broederskap saam. In die etiek van Jesus en die apostel Paulus speel die liefde 'n baie groot rol. Dit is ook die samebindende element in die lewe van die broederskap.<sup>(1)</sup> Dit dui tewens die dampkring aan wat daar in die broederskap van die gelowiges moet heers.

Die liefde is die groot morele krag wat in 'n besondere sin met Christus die wêreld ingekom het. Die mens het geen reg om sy liefde van sy medemens te weerhou nie. Jesus vind in die Vaderlike liefde van God die dringende motief vir die mens se liefde vir sy medemens.<sup>(2)</sup>

Waar Christus Sy dissipels 'n nuwe gebod gee, is dit dat hulle mekaar moet liefhê soos Hy hulle liefgehad het.<sup>(3)</sup> Dit is 'n bevel vir die gelowiges - m.a.w. onderlinge, blywende, vaste liefde binne die broederskap is gebiedend (1 Joh. 3:11).<sup>(4)</sup> Paulus noem liefde ook die eerste vrug van die Gees.<sup>(5)</sup> Dit moet die mees kenmerkende eienskap wees van die nuwe gemeenskap want God self is liefde. Liefde in die Nuwe Testamentiese sin is nie 'n menslike moontlikheid nie, maar is uitsluitlik moontlik vir God. Om in liefde te leef is nie 'n menslike prestasie nie maar 'n gawe van God deur die geloof.<sup>(6)</sup> Die belangrikste bewys van Paulus se sin vir broederskap, en wat die dryfkrag daaragter en die gees wat dit deurdring, moet wees, vind ons in 1 Kor. 13 - sy lied van die liefde.

Die eise van broederskapsverantwoordelikheid bepaal ons praktiese gedrag ook in die kring van medegelowiges. Paulus waarsku dat ons nie deur bv. vlees te eet 'n broeder ten gronde moet rig „vir wie Christus gesterf het nie.”<sup>(7)</sup> Son optrede sou die liefde loën. Agter die broeder en bo hom is

(1) George Walker: The Idealism of Christian Ethics, p.131.

(2) W. Wendt: The Teaching of Jesus. Vol. 1 p.329.

(3) Joh. 15:12.

(4) Greydanus: Komm. op het N.T.

(5) Gal. 5:22.

(6) Emil Brunner: The Divine Imperative. p.164-5 et sq.

(7) 1 Kor. 8:11. vgl. ook Rom. 14:18.



Christus Jesus en die Vader in die hemel.

Vir Paulus was die Christene, die gelowiges, 'n liggaam en Christus die hoof. Die lewe van die Christen is 'n lewe in 'n gemeenskap. Die Christen se verpligtinge teenoor sy medegelowige is broederskapsverpligtinge en sonder die liefde kan die Christen sy verpligtinge as broeder nie nakom nie. Die liefde is die vervulling van die hele wet (Rom.13:9). Die grondslag van hierdie liefde is die liefde van God en tot God.<sup>(1)</sup> Al die gebooie van God's wet eis die liefde.

Die kenteken van hierdie broederskap van gelowiges, moes dan ook die liefde wees. Hierdeur sou die wêreld weet dat hullo Sy dissipels is, as hulle mekaar liefhet.<sup>(2)</sup> Deur sy beklemtoning van die liefde het Christus 'n etiese mag van geweldige skeppende moontlikhede as eis gestel vir die broederskapslewe. Vir die opbou van die broederskap sou dit van kardinale belang wees.<sup>(3)</sup> Sô groot is die betekenis van die liefde in menslike verhoudinge dat volgens Brunner: „Every human relationship which does not express love is abnormal”.<sup>(4)</sup> Die Christendom het die liefde vir die medemens voorgeskryf omdat dit die liefde van God geopenbaar het. Tereg sê Luthardt: „It was Christianity which first introduced an association of men which did away with the limits set by selfishness and made the love of one's neighbour the law of life.”<sup>(5)</sup>

Dit is egter van kardinale belang om steeds te beklemtoon dat hierdie liefde, liefde tot ons medemens en medegelowige sowel as liefde tot God insluit. Om God weg te laat, en dan soos die Franse Rewolusie die kreet van vryheid, gelykheid en broederskap aan te hef maak dié leuse

(1) Greydanus: Komm. op het N.T. (Romeinen).

(2) Scullard: The Ethics of the Gospel p.68.

(3) vgl. J.W. Harper: Christian Ethics and Social Progress p.60-72.

(4) Emil Brunner: The Divine Imperative. p.296.

(5) Luthardt: The Moral Truths of Christianity. p.239.



tot 'n holle klank wat die fondament van ware broederskap mis. Net so hol is die kreet van die sekulêre etiek van ons dag wat welsprekend word oor die broederskap van die mens, terwyl dit die eerste gebod, nl. die liefde tot God, vergeet: „Those who recognise no common Father to be loved can use the term 'brotherhood' only as a sentimental figure of speech".<sup>(1)</sup> Om in liefde te leef is alleen 'n gawe van God deur die geloof. Jesus het nie reëls neergelê vir die uiterlike organisasie van die broederskap nie, maar die morele beginsels waarvolgens hul moes handel het Hy wél gegee, en deur woord en daad die primêre betekenis van die onderlinge liefde ingeskerp. Ook die apostels, insonderheid Paulus en Johannes, volg Hom hierin.<sup>(2)</sup> Die aard van God se liefde is ook die standaard van die liefde wat Hy verwag van die één mens teenoor die ander. Hy het die voorskrifte van broederliefde in die Ou Testament nie alleen meer universeel as die Jode opgevat nie, maar dit ook geheel en al op 'n godsdienstige basis geplaas.<sup>(3)</sup>

#### (b) Vergifnis.

Naas en langs die hoë eis van die liefde en as bewys ook van hoe innig die broederskap van gelowiges saamgebind moes wees, staan die radikale eis wat Christus in verband met vergifnis stel. Dit geld in die eerste plek vir die lede van die broederskap maar bly nie daartoe beperk nie - dit geld ook die mensheid in die algemeen. Christus het geen grense vir die vergifnis gestel nie, maar Hy het berou as voorwaarde vir vergifnis gestel.<sup>(4)</sup> Al sou jou broer sewentig maal sewe keer teen jou sondig en berou betoon, moet jy hom vergewe.<sup>(5)</sup> Dit lyk asof daar behalwe hierdie

- 
- (1) George Walker: The Idealism of Christian Ethics. p.130.  
vgl. ook in hierdie verband B.H. Streeter: The Spirit. p.358.  
(2) 1 Joh. 2:10; 1 Joh. 4:7 en 8.  
(3) Wendt: The Teaching of Jesus. Vol. 1 p.332.  
(4) William Temple: Christ's Revelation of God. p. 56-58.  
(5) Matt. 18: 21 en 22.

eis van berou geen grense is aan die vergifnis wat geëis word nie. Dit is deur erkenning van ons skuld teenoor ons broer dat ons ons plek in die christelike broederskap behou.

Christus se eis van vergifnis is radikaal en ingrypend; dit is een van die groot kenmerke van die broederskapsleer van die Nuwe Testament. As 'n middel om die eenheid binne die broederskap suiwer en gesond te hou, is dit van onberekenbare betekenis.

R.H. Charles<sup>(1)</sup> wys op die diep etiese kloof tussen die Ou en die Nuwe Testament wat die eis van vergifnis betref - nie die vergifnis van die mens deur God nie, maar die vergifnis van die mens deur sy medemens: "In the New Testament from the first to the last, with the exception of certain passages in the New Testament Apocalypse it is either explicitly stated or implicitly understood that a man can only receive the Divine forgiveness on condition that he forgives his neighbour. Indeed, in their essential aspects these two forgivenesses are one and the same. But in the Old Testament it is very different. There, indeed, God's forgiveness is granted without money and without price to the sinner who truly seeks it. But the penitent in the Old Testament could accept and enjoy the divine pardon, and yet cherish the most bitter feelings towards his own personal enemy". Hy gaan voort deur te wys op luisterryke uitsonderinge in die Ou Testament, waar persoonlike vergelding wel verbied word (Rigters 1: 6 en 7; Ps. 18:25, ens.) Maar daarteenoor staan woorde soos dié van Ps. 41:10; Ps. 137 ens. Charles beweer dat 'n Jood enige optrede teenoor sy medemens en veral teen sy vyande op sekere uitsprake van die Ou Testament kon regverdig. Hierteenoor stel die Nuwe Testament sy radikale eise van vergifnis (vgl. Matt. 6:12, 14,

---

(1) R.H. Charles: The Expositor: Vol. VI. Man's Forgiveness of his Neighbour. P. 492 et sq.



15; Matt. 18: 21 en 22; Matt. 5: 43-5; Luk. 17: 3 en 4; Mark. 9: 25 en 26; Efesiërs 4: 31 ens.) In Sirach en veral in die „Testament van die XII Patriarge" tref ons alreeds merkwaardige eise vir persoonlike vergifnis aan. In die Nuwe Testament vind ons dit in sy rykste volheid\*. Hoewel Charles die oorgang van die Ou na die Nuwe Testamentiese eis van vergifnis van die medemens, te absoluut stel, en veral nie genoeg rekening hou met die minder persoonlike en meer kollektiewe inslag van die Ou Testamentiese moraal nie, neem dit niks weg van die merkwaardige en radikale eise wat Christus in verband met vergifnis stel nie.

William Temple<sup>(1)</sup> wys ook daarop dat die eis om ons medemens te vergewe primêr is in die Nuwe Testamentiese leer van vergifnis. Die gebed om vergifnis is die enigste in die „Onse Vader" waaraan daar 'n voorwaarde geheg word, en dis hierdie voorwaarde: „Soos ons ons skuldenaars vergewe".<sup>(2)</sup> God kan ons nie vergewe en herstel tot gemeenskap met Hom as ons van ons kant weier om Sy ander seuns en dogters, wat teen ons oortree het, ook te vergewe nie.<sup>(3)</sup>

#### (c) Nederigheid en onderlinge diens.

Naas die eise van die liefde en die vergifnis kom daar ook nog die eis van nederigheid en onderlinge diens. Dit is ewe belangrik vir die broederskap, vir die aard sowel as die praktiese uitlewing daarvan.

Binne die broederskap moes die één die ander hoër ag as homself,<sup>(4)</sup> die een moet die ander se dienskneg wees.<sup>(5)</sup> Nie alleen die liefde wat dra en verdra is nodig nie, maar ook

---

\* VOETNOOT: Vide vir bespreking van hierdie hele probleem: R.H. Charles, *The Expositor* Vol. vi. p. 492 et sq; Alfred Plummer: *The Relation of the Testament of the Twelve Patriarchs to the books of the N.T.* 'The Expositor' Dec. 1908, p. 481 et sq.

(1) Wm. Temple: *Christ's Revelation of God.* p. 56-58.

(2) Matt. 6:12.

(3) Vgl. in hierdie verband ook Matt. 18:23-25: die gelykenis van die onvergewensgesinde dienskneg.

(4) Filippense 2:3.

(5) Mk. 10:43,44; Lukas 22:26.



die liefde wat dien. So het Christus self tussen mense in- en uitgegaan soos Een wat dien. As God - die Ewige en die Heilige - tussen mense verskyn, is dit om hulle te dien.<sup>(1)</sup> Dit is 'n wonderbare openbaring van Sy goddelike nederigheid, en stel 'n eis van nederigheid in die onderlinge verkeer van die broeders. Daar is geen plek vir trots en eiewaas in die kring van Sy kinders nie. Dit is binne die christelike familie, of familie van die gelowiges, dat hierdie dienende liefde tot sy volste openbaring kan kom.<sup>(2)</sup>

Met die noem van hierdie drie praktiese eise van die broederskap wil ons volstaan.

Die christelike broederskapsverpligtings teenoor die medegelowige is baie duidelik. Die broederskap moet gekenmerk word deur onderlinge liefde, vergewensgesindheid en diens en moet 'n lewende werklikheid wees: „Within the brotherhood there must be a great comradeship, and there is no room for cliques. All the outward distinctions of rank and nationality or even of sex are transcended: all are one in Christ Jesus.”<sup>(3)</sup>

Uit ons bespreking is die volgende duidelik:

Omdat daar één Vader is, en Christene almal deur Christus seuns van Hom geword het, en so broers van mekaar in die ryke, innige sin van die Nuwe Testament, moet daar onder hulle as broederskap, liefde, vergifnis en onderlinge diensvaardigheid heers. Dit is die hoofkenmerke wat die broederskap moet onderskei. Die opdrag om die broederskap lief te hê en te dien en die medebroeder te vergewe is duidelik. Maar wat van dié wat buite staan? Watter verpligtinge leer die christelike broederskap teenoor die mens in die algemeen? Is die broederskapsverpligtinge beperk alleen tot

(1) Mark. 10:42-45; Luk. 22:24-27 ens.

(2) T.C. Hall: The History of Ethics within Org. Christianity. p.81-82.

(3) J.W. Huskin: The Original Fellowship idea of the Christian Church in 'Christianity and the Crisis'. p. 206 et sq.

die kring van die gelowiges? Dit bring ons by die vraag: "Wie is my naaste"? Ons sluit hierdie hoofstuk af deur kortliks aandag te gee aan hierdie vraag, wat heel belangrik is vir ons oorsig, en vir 'n duideliker bepaling van die verpligtinge van die individuele Christen en die broederskap na buite, tot die medemens in die algemeen.

(d) Wie is my naaste?

Ons merk dat nie alleen Petrus opdrag gee om alle mense te eer en die broederskap lief te hê nie<sup>(1)</sup> maar dat Paulus ook in Galate 6:10 die voorskrif gee om goed te doen aan almal, maar die meeste aan die huisgenote van die geloof". Hierdie πρὸς πάντας (aan alle mense) sluit in gelowiges sowel as nie-gelowiges. Maar Paulus maak tog 'n verskil. Μετ'ἁλλήλους δέ (insonderheid of in die eerste plek of spesiaal) kom die medegelowiges tog in 'n besondere sin in aanmerking. Hiervan sê Greydanus:<sup>(2)</sup> „Er zyn vooral by het weldoen of hulpe bieden gradaties (1 Tim. 5:8). Niemand mag daarby uitgesloten worden, waar daadwerkelyke hulp geboden moet en kan worden. Doch allereerst komen in aanmerking de medegeloovigen." Ons het reeds gesien dat die prominente leer van die Nuwe Testament die broederskap van die gelowiges is, hoewel daar ook sprake is van 'n meer algemene broederskap.

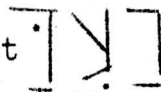
Binne die broederskap van medegelowiges, soos ons reeds genoegsaam aangedui het, geld die wet van liefde en vergifnis. Dit duld geen uitsonderinge nie. Maar wat van daardie wyer menslike kring van nie-gelowiges? Behalwe die voorskrifte waarin die woord „broeder" wat in die Ou en die Nuwe Testament algemeen gebruik word, vir die medegelowiges aangeref word, is daar ook ander voorskrifte wat 'n meer algemene konnotasie het en waarin gewoonlik die woord „naaste" gebruik word, in die universele sin van medemens. So haal Paulus die

(1) 1 Pet. 2 : 17.

(2) Greydanus: Komm. op het N. Testament. (Galaten).



woorde van die Here Jesus aan waar Hy die wet opgesoem het: „Jy moet jou naaste liefhê soos jouself.”<sup>(1)</sup> Hierdie gebod of samevatting van die tweede tafel van gebooe sluit in alle mense, nie alleen die huisgenote van die geloof nie.<sup>(2)</sup> Hier word alleen van die liefde tot die naaste gepraat en nie van die liefde tot God nie, omdat die apostel in die besonder wil handel oor die onderlinge gedrag teenoor die medegelowige en die medemens in die algemeen.

Die liefde tot die naaste het twee ankers: die liefde tot God en die liefde vir onself.<sup>(3)</sup> Deur hierdie gebod word geen grens gestel soos die Jode gedoen het nie (Matt. 5:43): „Want ten slotte vallen alle menschen er onder.”<sup>(4)</sup> Die gebod om die naaste lief te hê nes onself is weliswaar al in die Ou Testament gegee (Lev. 19:18), maar daar staan die opdrag in die allernouste verband met: „Jy mag nie wraakgierig of haatdraend teenoor die kinders van jou volk wees nie.” Met , deur die Vulgata τὸν πλησίον / σου vertaal, word hier uitsluitlik Joodse stamgenote verstaan soos Lightfoot aandui.<sup>(5)</sup> Hy haal uit Maimonides die volgende aan in verband daarmee: „He excepts all Gentiles when he saith his neighbour. An Israelite killing a stranger inhabitant, he doth not die for it by the Sanhedrin, because he said: „If anyone lift up himself against his neighbour.” Ook Charles<sup>(6)</sup> wys daarop en beklemtoon dit: „It is true that the sphere of the precept is limited here absolutely to Israelites or to such strangers or gērīm as had taken upon themselves the yoke of the law. Neighbour here means an Israelite or a Jew.”

(1) Galate 5:14.

(2) Gardner: Evolution of Christian Ethics P.125.

(3) R.D. Chantepié de la Saussaye: Het Christelyk Leven II. p. 334-5.

(4) Greydanus: Komm. op het N.T. (Galaten).

(5) Sie Plummer: The International Critical Commentary (St. Luke) p.283-5. Vgl. ook v.d. Merwe: Die Sosiale prediking van Jesus p.125.

(6) R.H. Charles: The Expositor, Vol. vi. p.495. Vir die posisie van die gērīm in Israel vgl. ook Robertson Smith: Lectures on the Religion of the Semites. p.75.



Vanaf 350 voor Christus tot 90 na Christus was die algemene gevoel in die Palestynse Judaïsme baie vyandig teenoor die nie-Jood. Vir hulle was die heidene begrawe in sonde en sensualiteit en verdrukkers van die volk van God. As sodanig sou hulle ten laaste deur Goddelike vergelding van die aangesig van die aarde weggeveeg word. Die kring van die liefde word beperk tot die volksgenote alleen of tot daardie groepie van buite wat die juk van die wet opgeneem het. Hier en daar het 'n rabbi 'n edeler leer verkondig. Montefiore haal 'n beroemde gesegde aan van 'n rabbi uit die tweede eeu, volgens wie die regverdiges uit alle nasies 'n deel sal hê in die toekomstige wêreld. Maar hy konstateer ook dat in die tyd van Jesus die algemene opvatting die volgende was: „This world is the nations': here they have the good things. In the world to come the situation will be reversed. To them will be the suffering and the pain - to us the gladness and the joy.”<sup>(1)</sup>

Teen hierdie agtergrond het Christus Sy leer van naasteliefde verkondig. Die wet van die liefde geld volgens Jesus beslis alle mense, en moet teenoor almal beoefen word. My naaste is elke mens wat behoeftes het waarin ek kan voorsien. Die dienende liefde behoort tot die wese van christelike dissipelskap,<sup>(2)</sup> en die behoeftes van my naaste sluit seer seker nie alleen stoflike behoeftes in nie.<sup>(3)</sup> Selfs die vyand val nie buite die kring van die liefde nie.<sup>(4)</sup>

Om bloot 'n strenge geregtigheid aan die naaste te laat geskied beantwoord nie aan die eise van die liefde nie. Christelike liefde beteken om uit te styg bo die blote eise van die geregtigheid en sluit altyd opoffering in. Die eise van die christelike naasteliefde beteken derhalwe meer as die blote beoefening van geregtigheid. Dit is in die wese van

---

(1) Montefiore in Jackson-Lake: The Beginnings of Christianity I p.42.

(2) J.H. Oldham: The World and the Gospel. p.192.

(3) vgl. Rom. 13:9.

(4) Matt. 5:44.

die liefde om gemeenskap te soek. Tereg sê Brunner: „Justice may indeed be able to remove strife, but it cannot create community. To define our relation to others in terms of justice means renouncing all hopes of community from the very outset. Justice is like an impartial division of a territory, but it is not communio. Real communio is simply and solely love without conditions. The man who loves without conditions, that is to put it concretely, the man who loves his enemy - he alone is wholly independent and wholly in community.”<sup>(1)</sup> Van hom alleen is dit waar dat hy nie sy medemens liefhet omdat hy 'n sekere soort mens is nie, maar omdat hy 'n mens is. Dit is ware liefde tot die naaste. Hachiro Yuaso skryf in hierdie verband: „We all know that justice alone often fails to bring about reconciliation among people. Justice must be sweetened by love.”<sup>(2)</sup>

Omdat God die Vader van almal is, en ons geroep word om Hom lief te hê, is die Christen ook geroepe om sy medemens - afgesien van wie hy mag wees - lief te hê. Daardie medemens is ook 'n kind van God - sy dit dan potensieel: „The emphasis falls on our duty of kindness and tenderness to all men and women, because we and they are alike God's children.”<sup>(3)</sup>

Op die vraag, wie die naaste is m.a.w. hoe wyd die trefruimte is van die voorskrif om mekaar lief te hê en genade te bewys, het Christus op onvergelyklike manier antwoord gegee in die gelykenis van die barmhartige samaritaan,<sup>(4)</sup> en daardeur het Hy alle Joodse beperkinge op die toepassing van die wet van liefde soos in Matt. 5:43 aangedui, deurgehaal. In Sy antwoord (Luk. 10:30-37) op die vraag „wie is my naaste” vind ons die klassieke behandeling van hierdie probleem.

Die ware liefde bou geen mure op nie, trek geen kring waar-

---

(1) Emil Brunner: The Divine Imperative. p.305-6.

(2) Hachiro Yuaso: The Student World: First Quarter 1944, p.39.

(3) T.R. Glover: The Jesus of History. p.134.

(4) Luk. 10: 25 - 37.



buite dit weier om liefde te betoon nie. As die spesifieke opdrag daar is om die gelowiges lief te hê, sluit dit nie die wat buite staan, uit nie.

Deur die vraag: „Wie is my naaste?” het die regsgeleerde bedoel: „Wie is ek verplig om lief te hê?” Volgens Maclaren: „He wanted to know how far an obligation extended which he had no mind to recognise an inch further than he was obliged. Probably he had in his thought the Rabbinical limitation which made it as much a duty to 'hate thine enemy' as to 'love thy neighbour'”.<sup>(1)</sup>

Waarskynlik sou hy ook die nasionale beperkinge, waarvolgens die Jood geweier het om 'n naaste te sien en te erken buite die kring van die volk van Israel, aanvaar het. Uit hierdie gelykenis kan ons die algemene standpunt van die verpligting teenoor die naaste byna volledig aflei.

Ons lees dat „'n sekere man” afgegaan het van Jerusalem na Jerigo. Verder word niks aangedui nie. Of hy 'n Jood was of 'n gelowige, word nie gesê nie, 'n Sekere man - die universele mens, is op pad en verval onder die rowers.\*

In sy behoefte en sy nood word hy nou in die pad van drie verskillende mense gestel - 'n priester, 'n leviet en 'n Samaritaan. Die eerste twee gaan verby sonder om te help, maar die derde, die Samaritaan, bewys barmhartigheid. Nou vra Christus, wie van daardie drie die naaste was van die man wat onder die rowers verval het.

Die Joodse regsgeleerde, waarskynlik onwillig om te sê „die Samaritaan”, antwoord tog korrek deur te sê: „Hy wat barmhartigheid aan hom bewys het”.<sup>(2)</sup> Hier lê die implikasie voor die hand dat die trefwydte van ons liefde vir ons mede-

(1) Alexander Maclaren: Expositions of Holy Scripture (St. Luke) p.317.

(2) Luk. 10:37.

\* Voetnoot: Die vraag: καὶ τίς ἐστὶν μου πλησίον was 'n baie dringende vraag vir 'n Jood van daardie dag (vgl. Plummer, The Internat. Critical Comm; St. Luke p.285) En Christus beantwoord dit in die mees wyd-insluitende terme. Die liefde sluit die wêreld in.



mens, afgesien van wie hy is, so wyd moet wees soos die mensheid. Dit mag nie beperk of aan bande gelê word deur konsiderasies van bloed of volksverwantskap nie, nóg deur burgerskap, nóg deur nasionaliteit (soos in die heidense vorm van die deug amor patriae.) Dit transendeer alle grense, natuurlik sowel as artifisieel.<sup>(1)</sup> „Nabyheid“, in geografiese sin, maak my nie 'n naaste van iemand anders nie, maar my hulp en my liefde wel.<sup>(2)</sup> Dis hierdie gedagte wat Christus bo alles in hierdie gelykenis beklemtoon: „Every detail is beautifully adapted to bring out the lessons that the obligation of neighbourly affection has nothing to do with nearness either of race or religion, but is as wide as humanity.“<sup>(3)</sup>

Hierdie feit dat Christus die veragte Samaritaan aanwys as die naaste van die man in nood, is daarop bereken om nog sterker te beklemtoon dat die eise van die naasteliefde wêreldwyd is. Die Samaritane was buite die kring van die Joodse gemeenskap. Hulle was veragte vreemdelinge met wie die Jode geen gemeenskap gehou het nie.<sup>(4)</sup> Die Samaritane het die eksklusiwiteit van die Jode met dieselfde houding van vyandskap en veragting beantwoord. Deur nou hierdie veragte Samaritaan te neem en hom voor te hou as die naaste van die man in nood, verwyder Christus alle grense waardeur mense die beoefening van naasteliefde sou wil beperk. Die naasteliefde is voorgelê as plig teenoor elke mens.

Dit spreek vanself dat in 'n wêreld met sy ontelbare miljoene „broers“ en „naastes“, ons naasteliefde vir 'n groot deel alleen geïmpliseerd en potensieel sal wees. Tog openbaar hierdie gelykenis die gees en gesindheid wat die Christendom eis en lê Jesus ons die plig op om die naasteliefde toe te

(1) George Walker: The Idealism of Christian Ethics, p.131.

(2) Plummer: The Internat. Critical Comm. (St. Luke) p.289, haal Wordsworth aan: 'It is not place but love, which makes neighbourhood.'

(3) Alexander Maclaren: Expositions of Holy Scripture (St. Luke) p.318.

(4) H. Benjamin: Human Problems. p.402.

pas oral waar die geleentheid daartoe hom voordoen.<sup>(1)</sup>

Hierdie gelykenis volg onmiddellik op die gebod om ons naaste lief te hê soos onself.<sup>(2)</sup>

Christus het ook in Sy werk, hoewel dit hoofsaaklik tot Israel beperk was, niemand uitgesluit wat in nood en behoefte na Hom gekom het nie. Aan die Samaritaanse vrou by die put gee Hy die lewende water wat haar siel nodig het.<sup>(3)</sup> Vir die Siro-Fenesiese vrou doen Hy volgens haar verlange.<sup>(4)</sup> Aan die wetsgeleerde in hierdie gelykenis van die Samaritaan, voeg Hy die woord toe: „Gaan en doen jy net so.” Die Rabbis het in die tyd van Jesus onderskei tussen „broer” en „naaste” en broer alleen toegepas op Israëliete van geboorte en naaste op proseliëte, maar nie één van die twee benaminge is op die heidene toegepas nie. Hulle was buite die kring\* van óf broer óf naaste. Christus en Sy dissipels sou die woord „broeder” gee aan die mede-Christene en die woord „naaste” aan heel die wêreld.<sup>(5)</sup>

Die woorde van Lecky in sy bekende werk oor die Geskiedenis van die Europese moraal is seker nie oordrewe nie:

„It was reserved for Christianity to present to the world an ideal character which through all the changes of eighteen centuries has inspired the hearts of men with an impassioned love; has shown itself capable of acting on all ages, nations, temperaments and conditions, has been not only the highest pattern of virtue but also the strongest incentive to its practice, and has exercised so deep an influence, that it may be truly said that the simple record of three short years has done more to regenerate and soften mankind, than all the disquisitions of the Philosophers and all the exhortations of

---

(1) J.H. Oldham: The World and the Gospel. P.7.

(2) Luk. 10: 29 et sq.

(3) Joh. 4:7.

(4) Markus 7:26.

(5) Dwight M. Pratt: The International Standard Bible Encyclopedia Vol. 1 p.525. Vgl. ook E. Hatch: The Organisation of the Early Chr. Churches p.44 en Harnack: The Mission and Expansion of Christianity, Vol.1. p.406.



the moralists. This indeed has been the well-spring of whatever is best and purest in the Christian life. The Platonic exhorted men to imitate God, the Stoic to follow reason, the Christian to the love of Christ."<sup>(1)</sup>

In ons volgende hoofstuk moet ons nagaan wat die aard van die sosiale leer vandie Christendom is en hoe hierdie broederskapsbeginsels in die gemeenskapslewe van die mens, temidde van bestaande instellinge en historiese omstandighede, geaktualiseer moet word.

---

(1) W.E.H. Lecky: A History of European Morals, Vol. 2 p.8.

AFDELING B.

HOOFSTUK 2.

DIE SOSIALE LEER VAN JESUS EN DIE  
APOSTELS.

A.

- (a) Die hoofinhoud van Jesus se leer.  
Is die Christendom diesseitig of jenseitig of  
sowel diesseitig as jenseitig?
- (b) Die Koninkryk van God:  
Gegronde op die Ou Testamentiese profesie.  
Die Koninkryk by Jesus: wel geestelik en reeds  
teenwoordig. Ook eschatologies.  
Samevatting.
- (c) Die sosiale betekenis van die Koninkryk.

B. Die christelike sosiale leer en die bestaande instellings.

- (a) Die radikale en konservatiewe beginsels in die  
christelike sosiale leer.
- (b) Die christelike sosiale leer en die verskillende  
skeppings- of historiese ordes.
- (c) Praktiese oorwegings.

C. Die metode van toepassing van die christelike sosiale  
leer.

- (a) Geen gewelddadige hervorming.
- (b) Jesus se innerlike benadering.

Algemene samevatting.



Afdeling B.HOOFSTUK 2.DIE SOSIALE LEER VAN JESUS(EN DIE APOSTELS).

Ons het die beginsels van die christelike broederskap soos Jesus en die apostels dit vir ons daargestel het aangedui. Ons het gewys op die oue en die nuwe daarin.

Voor ons egter daartoe kan oorgaan om die toepassing van hierdie broederskapsbeginsels op verskillende gebiede van die lewe en in die sosiale verhoudinge binne die vroeë kerk self na te gaan, is dit noodsaaklik dat ons eers aandag wy aan die besondere aard van die leer van die Nuwe Testament in verband met sosiale kwessies. Hoe ons die uitlatings van Jesus en die Nuwe Testament as geheel moet interpreteer en in konkrete situasies moet toepas, sal vir 'n groot deel hierdeur bepaal word. Wil ons teweens weet hoe die vroeë kerk hierdie beginsels in die praktiese lewe van hul eeu ingedra en in werking gestel het, is dit noodsaaklik dat ons die uitsprake van die Nuwe Testament oor hierdie aangeleentheid sien, nie alleen teen die agtergrond van die leer van die Skrif as geheel nie, maar ook met inagneming van die besondere aard van die christelike leer omtrent hierdie probleme. Dat Jesus 'n broederskap van gelowiges in die lewe geroep het, staan vir ons vas, en ons gee in 'n volgende hoofstuk meer aandag daaraan. Dat Hy beginsels vir daardie „fraternitas" daargestel het, het ons uit die Skrif aangedui. Maar as ons daardie beginsels reg wil verstaan, mag ons hulle nie skei van die res van die Nuwe Testament nie, en moet ons hulle as integrale deel daarvan beskou. Ook die metode van toepassing van die christelike sosiale beginsels sal ten nouste met die hele gedagtegang van Jesus en die skrif as geheel saamhang.

(a) Die hoofinhoud van Jesus se leer:

Beoog die christelike leer eerstens sosiale verlossing? Daar was in die afgelope eeu groot en diepgaande verskil oor die vraag of die leer van Jesus in die eerste plek sosiaal, of wel primêr 'n leer van persoonlike verlossing is.

Die nuwe belangstelling in die sosiale leer van Jesus en derhalwe ook in die toepassing van die broederskapsgedagtes op sosiale gebied, het begin met Seeley se epogmakende werk „Ecce Homo” in 1867.<sup>(1)</sup> Volgens hom sou Christus niks minder as 'n nuwe Staat kom stig het nie:

„Christ announced Himself as the Founder and Legislator of a new State, and summoned men before Him in that capacity. He did not invite them as friends, nor even as pupils, but summoned them as subjects.”<sup>(2)</sup> Hy praat van „the rise of a monarchy, the purest and the most ideal that has ever existed among men”<sup>(3)</sup> en weer: „The first propelling power, the indispensable condition of progress, is the personal relation of royal vassalage of the citizen to the Prince of the Theocracy.”<sup>(4)</sup>

In hierdie werk, wat soveel piëteit teenoor Christus openbaar, is die nadruk wat daar gelê word op die opbou van 'n gemeenskap, asof dit die hoofdoel van Jesus was, tog eensydig en misleidend.

Terwyl 'n groot en invloedryke groep teoloë en skrywers die standpunt ingeneem het dat Jesus in die eerste plek sosiale hervormer was, het andere met eweveel beslistheid die teenoorgestelde standpunt ingeneem.

Waar ons onder die eerste groep veral die name R.J. Campbell, die Katoliek Nitti, Walter Rauschenbusch en 'n hele

---

(1) Prof. R. Seeley: 'Ecce Homo'.

(2) " " " " p. 67.

(3) " " " " p. 101.

(4) " " " " p. 80.

ry voorstanders van die christelike sosialisme noem kan ons onder die tweede groep die name Peabody, Bavinck, A. Harnack, A. Kuyper, E. Troeltsch, Shailer Mathews en baie ander noem.

Volgens nog andere het Jesus hoegenaamd geen sosiale boodskap vir hierdie lewe gehad nie, en sou Sy oog sodanig gevestig gewees het op die toekomstige lewe, en die einde van die eeu, dat hierdie lewe met sy misstande vir Hom geen betekenis gehad het nie.<sup>(1)</sup>

Stel ons die vraag: „Hoe het Jesus gestaan teenoor die sosiale probleme van Sy tyd?" het ons dus onmiddellik 'n ryke verskeidenheid antwoorde. In die afgelope halfeeue is biblioteke oor hierdie vraag geskryf. Wil ons weet hoe die vroeë kerk die broederskapsbeginsels toegepas het, en waarom hy nie in sosiale verhoudinge meer radikaal te werk gegaan het nie, is one terug by dieselfde vraag.

Dit is tekenend dat albei hoofgroepe in die sosiale stryd van die negentiende en vroeë twintigste eeu, nl. demokrate en sosialiste - hul op die outoriteit van Jesus beroep het vir hul standpunt: met ander woorde, waar sommige hulle op Hom beroep vir die behoud van die huidige orde, beroep ander hul ewe beslis op Hom ter verdediging van sosiale revolusie.<sup>(2)</sup> Terwyl Engels en Marx bv. openlik kant gekies het teen die Christendom, is daar baie ander sosialiste wat Christus opeis as één van hulle, as die groot Socialis of Kommunis.<sup>(3)</sup> Christus word dan gesien as die sosiale agitator of hervormer wat deurgaans die arme teenoor die ryke gesteun het. Die Christendom sou oorspronklik 'n gemeenskap van ebioniete gewees het, wat ryk volgelinge met groot agterdog bejeën het. Jesus sou rykdom veroordeel het. Nitti druk dit as volg uit:<sup>(4)</sup>

„Jesus did not seek to subjugate wealth but to annihilate it.”

(1) J.M. Barker: The Social Gospel and the New Era. p. 10-11.

(2) W.R. Inge: Christian Ethics and Modern Problems. p.60.

(3) Nitti: Catholic Socialism. p. 62, 64 et sq.

(4) Nitti: op cit. " p. 60.



In sy heel lesenswaardige boek beweer hierdie skrywer selfs: „Jesus held avarice as the capital sin; by avarice He meant simply attachment to property. For Him poverty was an indispensable condition for entering the Kingdom of Heaven.”<sup>(1)</sup>

Dit is dan ook vanselfsprekend dat die evangelie volgens Lukas, met sy sogenaamde neiging tot ebionisme, die mees geliefkoosde tekste vir die sosialiste lewer.<sup>(2)</sup>

Dit is wel waar dat elkeen uit die rykdomme van die evangelie nuwe skatte gehaal het, en verskillende sye van die leer van Christus is deur verskillende geslagte meer prominent op die voorgrond gestel. In 'n eeu van individualisme is die individualistiese aspekte van die leer van Jesus beklemtoon, en is Hy as die groot kampvegter teen vorm en tradisie geroem; in 'n eeu van selfbeheersing en askese is die rigoristiese sy van Jesus se leer vooropgestel, terwyl in 'n eeu van sosiale bewuswording die hoofaandag gevestig is op die sosiale leerstellings en implikasies van die evangelie. Vanweë die veelomvattenheid van Sy boodskap laat egter nie één van hierdie rigtings reg aan Jesus geskied nie.

Vir ons doel is dit nie nodig dat ons in besonderhede op die vraag omtrent die hoofinhoud van die leer van Jesus sal ingaan nie, maar ons sal alleen kortliks aantoon wat die aard is van Jesus se leer rakende sosiale probleme en watter plek dit in Sy leer as geheel inneem.

Was die boodskap van Jesus en Sy apostels in die eerste plek sosiale verlossing, soos R.J. Campbell,<sup>(3)</sup> Nitti, Rauschenbusch e.a. beweer? Is Campbell reg waar hy beweer dat die doel en strewe van die primitiewe Christendom soveel ooreenkoms vertoon het met dié van „present day socialism, that the latter may without the least exaggeration be

---

(1) Nitti: Catholic Socialism. p. 58 et sq.

(2) Vir volledige bespreking van hierdie sg. ebionisme vide Peabody: Jesus Christ & the Social Question en W.R. Inge: Chr. Ethics and modern problems.

(3) R.J. Campbell: Christianity and the Social Order, en New Theology.

described as the inheritor of the true Christianity?"<sup>(1)</sup>

Of moet ons daarteenoor die waarheid soek in die woorde van Harnack: nl. „Das evangelium liegt über den Fragen der irdischen entwicklungen, es Kummert sich nicht um die Dinge, sondern um die Seelen der Menschen."<sup>(2)</sup> Of moet ons dit soek in die woorde van Bavinck: „Geen socialisme of communisme ... kan zich op Jezus beroepen want Hy kwam niet op aarde om armen en proletariërs een menschwaardig bestaan te verschaffen, maar Hy is in de wereld gekomen om zyn volk zalig te maken van hunne zonden, om te dienen en zynen ziel te geven tot een rantsoen voor velen?"<sup>(3)</sup> Ons kan dit saamvat in die vraag: „Is die Christendom diesseitig of jenseitig? Of is die Christendom sowel diesseitig as jenseitig? Het die oorspronklike Christendom m.a.w. bedoel om die lewe anderkant die graf as die eintlike bestaan, as die enigste bestaan van reële waarde voor te hou? Dan sou hierdie aardse lewe alleen voorbereidend wees vir die hemelse. Of het die oorspronklike Christendom die blik tot hierdie lewe beperk, en die mens opgeroep om hom vir hierdie lewe aan te gord en die Koninkryk van God hier te bou?"<sup>(4)</sup> Of het die Christendom besondere nadruk gelê op die lewe hier sowel as hierna?

Wat al die idees van broederskap in die praktyk sou beteken en sou bereik, sou grootliks afhang van die aard van die antwoord op hierdie vrae.

Die eerste groep, onder wie Campbell, Rauschenbusch en Nitti onder sommige van die bekendste woordvoerders was, het die sosiale boodskap van Jesus vooropgestel. Die Christendom sou diesseitig wees. R.J. Campbell maak beswaar teen die „otherworldism" wat aan Jesus toegedig word, en sien in Sy optree sowel as in dié van Johannes die Doper, die dominerende

---

(1) R.J. Campbell: Christianity and the Social Order p.20.

(2) A. Harnack: What is Christianity. p.74.

(3) H. Bavinck: Christelyke Beginnselen en Maatschappelyke Verhoudingen in Verzamelde Opstellen. p.136.

(4) J.R. Slotemaker de Bruine: Sociologie en Christendom. p.81.



idee van sosiale verlossing.<sup>(1)</sup> Dit bo alles sou Jesus se boodskap aan die wêreld gewees het: „Socialism is actually a swing back to that Gospel of the Kingdom which was the only Gospel the first Christians had to preach.”<sup>(2)</sup> In dieselfde gees skryf hy in sy vroeëre werk: „The New Theology”, dat die arbeidersparty self ’n kerk is in die enigste sin waarin daardie woord oorspronklik gebruik is, want dit verteenwoordig diegene wat hulle beywer om die koninkryk van God teweeg te bring.<sup>(3)</sup> Hierdie uiterste standpunt word nie deur almal van hierdie skool aanvaar nie, maar daar is ’n groot verskeidenheid uiteensettings wat die leer van Jesus met mindere of meerdere eensydigheid as in die eerste plek diesseitig voorstel.

Die vernaamste woordvoerder van hierdie rigting wat beweer het dat Jesus veral as sosiale hervormer opgetree het en dat die kerk die sosiale boodskap van Jesus verloor het, is die Amerikaner Walter Rauschenbusch, wat in sy hele reeks geskrifte: „Christianising the Social Order (1912); Theology for the Social Gospel (1917); Christianity and the Social Question (1920);” ens. konsekwent hierdie standpunt handhaaf. Reeds die profete van die ou bedéling sou volgens hom in die eerste plek hervormers gewees, en hul nie toegespits het op persoonlike godsdiens nie: „The religion of the prophets was not the devoutness of private religion. They lived in the open air of national life.”<sup>(4)</sup>

Met mindere of meerdere absoluutheid is dit deur verskillende woordvoerders van hierdie skool só voorgestel: Die Christendom het alleen bedoel om ideale te skep en kragte aan die gang te sit vir die hervorming van die aardse samelewing van die mens.<sup>(5)</sup>

(1) R.J. Campbell: Christianity and the Social Order. p. 20 et sq.

(2) R.J. Campbell: op cit. p. 19.

(3) R.J. Campbell: The New Theology. p. 255.

(4) Walter Rauschenbusch: Christianity and the Social Crisis. p. 22-26.

(5) J.R. Slotemaker de Bruine: Sociologie en Christendom p. 85.



Dit spreek vanself dat as hierdie skool reg sou wees, en dit die doel van Jesus se koms na die aarde was, die praktiese eise van broederskap in die hervorming van die sosiale lewe bv. heeltemaal iets anders sou wees as wat dit sou wees indien die doel van Christus se koms in die eerste plek die geestelike heil van mense beoog het. Die uitlewing van christelike broederskap en die verhouding van die Christendom tot die bestaande sosiale instelling sou dan grootliks verskil van wat dit sou wees as Sy doel eerstens persoonlike verlossing was.

Teenoor hierdie rigting wat Jesus prinsipieel as sosiale hervormer voorhou, het daar dan ook sterke en aanhoudende stemme opgegaan. H. Bavinck, Peabody, Inge, A. Kuyper e.a. het gewys op die miskiening van Jesus se roeping daarin vervat, aangesien Hy in die eerste plek die Verlosser uit die Sonde is. Hy het nie in die eerste plek gekom om die maatskappy te reorganiseer nie, maar om die mens te verlos. So skryf Peabody in sy indringende studie oor die sosiale aspekte van Jesus se lewe en leer: „As one sums up his general impressions of the Gospels, it becomes obvious that whatever social teaching there may be, the mind of the Teacher was primarily turned another way. The supreme concern of Jesus throughout His ministry was - it may be unhesitatingly asserted - not the reorganisation of human society, but the disclosure to the human soul of its relation to God.”<sup>(1)</sup> Tog wys hy daarop dat, ten spyte van hierdie feit, Jesus oor sosiale vraagstukke met dieselfde beslistheid en gesag handel as oor die Goddelike liefde.

Die hele vraag omtrent die diesseitige of jenseitige aard van ~~die~~ Christendom, kan ons egter nie afhandel sonder om eers

(1) P.G. Peabody: Jesus Christ and the Social Question. p. 77.  
Vgl. ook Karl Barth: 'Das wort Gottes und die Theologie'. E.T. p. 276-277. et sq. en hierdie hele hoofstuk: 'The Christian's Place in Society' p. 272-327.

deeglike aandag te gee aan die leer van die Koninkryk van God nie. Dit is met hierdie begrip nl. dié van die Koninkryk van God wat so'n prominente plek in die Nuwe Testament inneem, dat die sosiale leer van Jesus en die apostels ten nouste saamhang. Ook alle maatskaplike verhoudinge word beoordeel uit die standpunt van die ideale beginsels van die Koninkryk ( βασιλεία ). Dit is 'n spesiale kenmerk van hulle wat tot die christelike broederskap behoort, dat hulle eers die Koninkryk van God soek, en daarvolgens is die etiek van die Koninkryk, die etiek van die christelike broederskap.<sup>(1)</sup>

Ons wy vervolgens 'n kort bespreking daaraan:

(b) Die Koninkryk van God:

Dat die idee van die Koninkryk van God ten nouste verbind is met alles wat Jesus geleer het betreffende sosiale vraagstukke en die toepassing daarvan in hierdie bedeling, is duidelik. Ons sou die broederskapsverpligtinge nie kon bespreek sonder om in te gaan op die aard van hierdie Koninkryk van God of Koninkryk van die Hemele nie. Die prediking van Jesus het begin met die aankondiging van die Koninkryk: „Die tyd is vervul en die Koninkryk van God het naby gekom, bekeer julle en glo in die evangelie.”<sup>(2)</sup> In die eerste drie evangelies word daar meer as honderd keer van die Koninkryk gepraat, en dit is duidelik dat dit 'n term was wat vir Christus, sowel as vir die skrywers van die Nuwe Testament, ryk aan inhoud was. Dit was „die pèrel van groot waarde” waarvoor alle ander dinge verkoop moes word; dit is deur Christus self aangegee as 'n tema vir daelikse gebed onder Sy dissipels: „Laat u Koninkryk kom.” As 'n koning het Christus Sy eerste eerbetoon ontvang en na Sy heengaan praat Hy nog van die dinge aangaande Sy Koninkryk.<sup>(3)</sup> Fillippus praat in Samaria van 'n Koninkryk en Paulus weer in Antiochië en Efese.<sup>(4)</sup> Om die

(1) A.R. Osborn: Christian Ethics, p. 133.

(2) Markus 1 : 15.

(3) Hand. 1:3.

(4) Hand. 8:12; 17:7; 19:8.



Koninkryk en sy geregtigheid te soek is die eerste plig van die dissipels.<sup>(1)</sup>

Probeer ons egter om die inhoud van daardie welbekende term nader te bepaal stuit ons meteens teen 'n groot verskeidenheid opvattinge. Aan die een pool lê die beskouinge van diegene by wie die Koninkryk van alle esgotologiese inhoud beroof,<sup>(2)</sup> en gewoonlik in sosialistiese sin as 'n aardse Koninkryk van tydelike seëninge beskou word. Vir andere is die Koninkryk alleen toekomstig en het vir ons hier en nou heel weinig betekenis. Vir sommige is die Koninkryk 'n bloot uiterlik-materiële, vir andere 'n bloot innerlik-etiese.<sup>(3)</sup> Soms lyk dit of die Koninkryk vër in die heerlike toekoms lê, dan weer is dit reeds hier en nou.<sup>(4)</sup>

Omtrent hierdie term is veel misverstand gebore en ons soek tevergeefs na eenstemmigheid. In werklikheid leen die woorde van Jesus hulle tot verskillende interpretasies en is dit duidelik dat die Koninkryk in meer as een aspek deur Christus voorgehou is. Jesus het nooit in enige redevoering of groep redevoeringe probeer om Sy leer in sistematiese vorm uiteen te sit nie.<sup>(5)</sup> Dit geld ook Sy leer in verband met die Koninkryk en sosiale probleme.

#### Gegronde op Ou Testamentiese Profetisme:

Die leer van die Koninkryk is gegrond op die profetisme van die Ou Testament, en is nie 'n nuwe gedagte by Christus nie. „Jesus' message of the Kingdom of God runs through all the forms and statements of the prophecy which, taking its colour from the Old Testament, announces the day of judgment and the visible Government of God in the future, up to the idea of the inward coming of the Kingdom, starting

(1) Matt. 6:33.

(2) G. Volkmar: Die Evangelien, 1870, het esgotologie heeltemal geëlimineer uit die gedagte van Jesus.

(3) Luk. 17: 20 en 21.

(4) Matt. 24:30.

(5) Wendt: The Teaching of Jesus, Vol. 1. p.107.



with Jesus' message and then beginning."<sup>(1)</sup> Die Joodse verwagtinge van die toekoms kom in allerhande nuanseringe voor. Hoofgedagte was die herstel van die Teokrasie in volmaakte sin.<sup>(2)</sup> Hieromtrent was daar algemene ooreenstemming. En hoewel daar verskil was oor die wyse waarop dit sou gebeur, was daar ook algemene ooreenstemming dat dit gepaard sou gaan met oordeel en straf op Israel se vyande en die opheffing van Israel uit sosiale ellende. Hoewel hierdie verwagtinge soms so stoflik en uiterlik was dat dit nie hoër gestyg het as dat die Israeliet onder sy eie vyeboom sou sit met sy voet op die nek van sy vyand nie, was daar altyd ook 'n dieper geestelike inslag. Het die grootste profete dan nie in duidelike taal vir die volk groot dinge vir die toekoms voorgelê nie?<sup>(3)</sup>

Jesus het in Sy verkondiging van die Koninkryk baie duidelik voortgebou op die Ou Testament en by name die profete. Die term deur Jesus gebruik nl. βασιλεία τῶν οὐρανῶν of Τοῦ Θεοῦ word vir die eerste keer in die evangelies gevind, maar die idee van 'n Godsryk is nie nuut nie.<sup>(4)</sup> En dit is seker dat deur die profete sowel as in die laat-Joodse geskrifte algemeen 'n verwagting gekoester is dat sosiale verlossing 'n voldonge feit en die heerskappy van God 'n volmaakte werklikheid sou wees.<sup>(5)</sup> Dit was hierdie verwagtinge wat by die volk geleef het toe hul Jesus tot koning wou laat uitroep, en wat hul laat juig het in die verwagting dat die Ryk van Dawid herstel sou word:<sup>(6)</sup> „Geseënd is die Koninkryk wat kom in die naam van die Here, die Koninkryk van Ons Vader Dawid."

(1) A. Harnack: What is Christianity? p.52.

(2) Seeley: Ecce Homo. p.19. The conception of the Kingdom of God was no new one but familiar to every Jew. Seeley, op cit. p. 18.

(3) Uit die veelheid van verwysing alleen Jer. 2:4; Miga 4:3 en 4; Joël 3:11 en 17; Hos. 2:17; Jes. 11:1; Jes. 32:15-20; Eseg. 34:14; Sach. 8:12 ens.

(4) Foakes Jackson-Lake: The Beginnings of Christianity, p.278.

(5) N.J. v.d. Merwe. Die Sosiale Prediking van Jesus, p.100.

(6) Mark. 11:10; Joh. 6:15; Matt. 9:20; Luk. 20:41, ens.

Daar was 'n besondere verlange en 'n lewendige verwagting onder Israel dat die Godsryk sou kom met al die beloofde seëninge wat daarmee gepaard sou gaan. Hulle het daarna uitgesien dat Jesus die nasionale aspirasies, soos dit gewoonlik verstaan is, sou verwesenlik. Nie alleen Sy dissipels het verwag dat Hy die Koninkryk van Israel sou herstel nie,<sup>(1)</sup> maar ook die volk het Hom verwelkom as Seun van Dawid,<sup>(2)</sup> en die skares het gejuig oor Hom as die één wat die Koninkryk van Dawid sou herstel.<sup>(3)</sup> Ons moet egter daarop wys dat die Judaïsme in die tyd van Jesus aan die Messias gedink het bloot as 'n politieke figuur, hoewel by baie van die volk die ware Messiasverwagtinge veral in tye van nood bly voortleef het.<sup>(4)</sup>

#### Die Koninkryk by Jesus:

Jesus het in Sy prediking die meeste elemente van die Joodse verwagtinge oorgeneem, met uitsluiting van die eudamonistiese verwagtinge van 'n bloot stoflike en politieke karakter wat Hy sonder meer verwerp het: „My Koninkryk is nie van hierdie wêreld nie.”<sup>(5)</sup> Die strewe na onmiddellike uiterlike heerskappy oor die wêreld, het Jesus beskou as 'n versoeking van Satan.<sup>(6)</sup>

Sy eie denkbeeld van die Koninkryk het seker veel meer gemeen gehad met dié van sy Joodse tydgenote as alleen in naam. Maar tog sou Hy nuwe inhoud gee aan die idees en taal van Sy dag. Sy leer het tog gestaan teenoor die Judaïsme as „nuwe wyn” teenoor „ou leersakke” of 'n „nuwe lap” op 'n „ou klee”. Hy het soos ons sal aandui, Sy leer nie sonder rede nuut genoem nie. Die Christendom was, ten opsigte van die

---

(1) Luk. 24:21.

(2) Matt. 9:2.

(3) Mk. 11:9.

(4) H. Bavinck: Geref. Dogmatiek III. p. 255-6 ens. vgl. ook Foakes-Jackson: Josephus and the Jews, p. 83-8 en R.J. Campbell: Christianity and Social Order, p. 46 ens.

(5) Joh. 18:36.

(6) B. Weiss: Biblical Theology of the New Testament. Vol. 1, p.69.



Judaïsme van die tyd van Jesus, 'n nuwe skepping.<sup>(1)</sup>

Gaan ons egter na wat Jesus met die uitdrukking: Die Koninkryk bedoel het, is dit nie maklik om uit Sy woorde vas te stel wat dit alles vir Hom ingesluit het nie, en vandaar die groot verskeidenheid opvattinge onder skrifverklaarders. Sy woorde en voorstellinge wys heen na die veelsydige betekenis van hierdie term.

Daar is, soos reeds gesê, veral twee hoofrigtinge in die verklaring van Jesus se leer in verband met die Koninkryk: So het Harnack in sy "Das Wesen des Christentums" die uitsluitlike klem gelê op die innerlik-etiese aspekte van die Koninkryk en wou hy dat die uitsprake van die Koninkryk wat van 'n toekomstige en uiterlike aard was, uit die verwagtinge van die tyd van Jesus verklaar moes word. Jesus het volgens hom die Ryk van die Duiwels kom bestry en die genesing van besetenes "als sinn und siegel seiner mission bezeichnet."<sup>(2)</sup> Die religieuse gaan by hom op in die etiese. Reg hierteenoor het Johannes Weiss weer al die klem gelê op die eschatologiese betekenis van die Koninkryk van God, wat nie in hierdie bedeling openbaar sou word nie. As die Koninkryk kom, word die huidige bedeling heeltemaal opgehef, en die religieuse betekenis staan in so'n mate op die voorgrond dat die etiese heeltemaal op die agtergrond verdwyn.<sup>(3)</sup> Die etiek van Jesus word dan as 'n eschatologiese etiek beskou.

Dat sekere uitdrukkinge van Jesus die Koninkryk as reeds teenwoordig en andere as eschatologies voorstel laat nie ruimte vir twyfel nie.

In die eerste plek is die Koninkryk wel geestelik en reeds teenwoordig. Dit bestaan ongetwyfeld reeds op aarde.

In beginsel is dit reeds hier op aarde gestig. Daar is sommige van "die wat hier staan" wat die dood nie sal smaak

(1) Latourette: History of the Expansion of Christianity. Vol. 1. p.64.

(2) Harnack: Das Wesen des Christentums. p. 39.

(3) J. Weiss: Die Predigt Jesu vom Reiches Gottes. p. 96 et sq.



voordat hulle die Koninkryk met krag sien kom het nie,<sup>(1)</sup> en as Hy deur die gees die duiwels uitdryf, dan „het die Koninkryk van God by julle gekom.”<sup>(2)</sup> Ook volgens die apostels is dié wat in Christus glo reeds hier op aarde deelgenote van die Koninkryk.<sup>(3)</sup> Dit is derhalwe duidelik dat ons nie bloot in eschatologiese sin aan die Koninkryk moet dink nie. Die hoofelemente van die Koninkryk nl. die gemeenskap met God, die verhouding van kinders tot 'n Vader, is reeds hier 'n werklikheid. Dit is en dit kom. Toy wys in sy groot werk oor die Judaïsme en die Christendom op die geestelike sy van die Koninkryk reeds in hierdie bedeling: „The power of the Founder of Christianity was in His moral personality and in His conception of a thoroughly spiritual society.”<sup>(4)</sup> Veral in die gelykenisse van Jesus kry ons 'n insig in die werklikheid van Sy Koninkryk hier en nou. Daarop het Harnack e.a. toegeslaan: „If anyone wants to know what the Kingdom of God and the coming of it meant in Jesus' message he must read and study the parables.”<sup>(5)</sup>

In die eenvoudige sprekendegelykenisse hou Jesus aspekte van Sy Koninkryk voor wat ons in hierdie verband nie mag mis nie. As ons bv. die gelykenis van die pêrel van groot waarde<sup>(6)</sup> of van die skat verborge in die saailand neem,<sup>(7)</sup> leer ons daaruit nie alleen dat die Koninkryk van opperste waarde is nie, maar verban dit ook meteens die idee dat die Koninkryk alleen uiterlik of alleen toekomstig-apokalipties sou wees. Vier van die gelykenisse wat begin met: „Die Koninkryk van God is soos....” het te doen met die idee van groei, d.w.s. die Koninkryk wat reeds begin groei het is 'n realiteit in die hede. Dit is vir die gelowige ten minste reeds 'n innerlike

(1) Mark. 9:1.

(2) Matt. 12:28.

(3) Rom. 14:17.

(4) Toy: Judaism & Christianity, p. 260 et sq.

(5) Harnack: What is Christianity? p.56.

(6) Matt. 13:45-46.

(7) Matt. 13:44.

besit in hierdie lewe.

In die gelykenis van die mosterdsaad<sup>(1)</sup> kry ons 'n onvergelyklike beeld van die groei en ontwikkeling van die Koninkryk vanuit die klein begin tot sy volle verwesenliking.\* Genoemde groep gelykenisse laat baie lig val op ander geïsoleerde uitsprake in verband met die Koninkryk. Cadoux beweer na aanleiding van hierdie gelykenisse: "In spite, therefore, of all that has recently been written against the attempt to interpret the Kingdom as a social ideal or as an ideal society ... it clearly did approximate to some such thing."<sup>(2)</sup> Dit is reeds in ons aardse lewe 'n werklikheid van maatskaplike belang. Ewe belangrik is die gelykenis van die suurdeeg.<sup>(3)</sup> Dit laat ons die organiese aard van die Koninkryk besef. Dit is 'n mag wat die hele maatskappy deurdring. Dit werk rustig deur van individu tot individu en van volk tot volk totdat die hele deeg deursuur is. Dit kom nie deur buitengewone magdade van God tot stand nie. Wat hierdie gelykenisse ook al verder mag beteken, hulle beteken tenminste dat die Koninkryk in omvang toeneem deur die toevoeging van nuwe lede en dat dit derhalwe ook op aarde bestaan. Die absolute voorwaarde vir lidmaatskap is wedergeboorte. Daarsonder sal niemand die Koninkryk sien nie.<sup>(4)</sup> Die Koninkryk het te doen met God en die siel. Alreeds die profete het die heerskappy van Jahwe vooropgestel, en was nie bloot sosiale hervormers nie.<sup>(5)</sup> Ook die reeds genoemde gelykenisse van die verborge skat en die pèrel van groot waarde<sup>(6)</sup> wys daarop dat

(1) Matt. 13:31.

(2) C.J. Cadoux: The Historic Mission of Jesus. p. 114.

(3) Matt. 13:33.

(4) Joh. 3:3.

(5) H. Bavinck: Christelyke Beginnselen en Maatsch. Verhoudingen: p. 19-20. Ook 'Ecce Homo' van Seeley, p. 20.

(6) Matt. 13:44-46.

\* Voetnoot: Wanneer Albert Schweitzer in sy "The Mystery of the Kingdom of God" die idee van groei en ontwikkeling in hierdie gelykenisse ontken, en alleen die beklemtoning van die 'geheim' of 'misterie' van die Koninkryk daarin sien, lyk die verklaring geforseerd - eensydig, om by sy konsepsie van die Koninkryk as bloot eschatologies in te pas. Sien p. 107, 108, 109.



die Koninkryk met God en die siel te doen het en reeds hier bestaan.

Ook esgotologies:

Maar in die tweede plek, die groei van die Koninkryk het nie alleen 'n teenswoordige aspek nie, maar ook 'n toekomstige. Volgens sowel Jesus as die rabbis, is daar aan die groei en koms van die Koninkryk ook 'n esgotologiese kant. Jesus stel dikwels die Koninkryk voor asof dit toekomstig is. Soseer is dit die geval dat alle aandag soms deur teoloë op hierdie aspek van die Koninkryk gekonsentreer word. Indien dit bloot esgotologies is het die Koninkryk geen sosiale betekenis meer vir die lewe in hierdie bedéling nie.

Toe Jesus bemerk dat Sy dissipels die Koninkryk onmiddellik verwag en, op voetspoor van die populêre Joodse verwagtinge van wonderbaarlike stoflike verryking, ook aan sulke gedagtes bly hang het, het Hy, om die indruk by hul weg te neem,<sup>(1)</sup> hul die gelykenis van die ponde vertel.<sup>(2)</sup> 'n Man van hoë familie (dit beteken Jesus self) het op reis gegaan na 'n ver land om vir Homself 'n Koningskap te ontvang en dan terug te kom. Hierdie man het aan tien slawe tien ponde gegee om daarmee handel te dryf totdat hy terugkeer. Toe die koning terugkom het hy daardie slawe wat met hul ponde gewoeker en meer bygewen het, geprys, maar dié een veroordeel wat sy pond nutteloos en renteloos weggebêre het. Deur hierdie gelykenis het Hy die valse opvatting omtrent die onmiddellike verskyning van Sy Koninkryk in tydelike, sigbare vorm, verwyder. Hy het dit duidelik gestel dat Hy eers van die aarde sou weggaan en later sou terugkeer.

Jesus sê duidelik dat Sy Koninkryk nie van hierdie wêreld is nie,<sup>(3)</sup> en in Sy laaste redevoering hou Hy vir Sy dissipels 'n Koninkryk voor wat soos Sy eie is: „En Ek beskik

(1) Wendt: The Teaching of Jesus. Vol. 1. p.214.

(2) Lukas 19:11 - 27.

(3) Joh. 18:36.



vir julle 'n Koninkryk soos My Vader dit vir My beskik het, sodat julle kan eet en drink aan My tafel in My Koninkryk en op trone sit om die twaalf stamme van Israel te oordeel.<sup>(1)</sup>

Sekerlik mis Campbell e.a. heeltemaal hierdie esgatologiese sin van die Koninkryk waar hy beweer dat die kerk geheel en al niks te doen het met die voorbereiding van mense vir die toekomstige wêreld nie en dat die kerk alleen bestaan om die aarde 'n Koninkryk van God te maak.<sup>(2)</sup> In teenstelling hiermee stel Schweitzer en andere die Koninkryk weer ewe eensydig apokalipties voor.

Albert Schweitzer wys in sy prikkelende werk oor die Koninkryk van God<sup>(3)</sup> daarop dat die esgatologiese gesegdes van Jesus tot die mees onbetwisbare gedeeltes van die evangelies behoort, en om hulle te elimineer sou 'n daad van geweld wees. Volgens hom sou Jesus uitsluitlik gereken het op die esgatologiese verwesenliking van Sy Koninkryk. Die verband tussen die etiek en die esgatologie van Jesus vind Schweitzer hierin, dat die eis van die Koninkryk geregtigheid en morele vernuwing is, en dat alleen die regverdiges, (bls. 95) alleen hulle wat die wil van die Vader doen, sal kan ingaan in daardie Koninkryk: „Whosoever at the dawning of the Kingdom is in possession of a character morally renovated, will be found a member of the same.”<sup>(4)</sup> Daar kan volgens hom geen sprake wees van die ontwikkeling en groei van die Koninkryk nie: „It lies beyond the borders of good and evil; it will be brought about by a cosmic catastrophe, through which evil is to be completely overcome. The Kingdom of God is super-moral.”<sup>(5)</sup> Hierdie beskouing is sekerlik eensydig.

Die verskillende opvattinge wat daarenteen probeer om van die esgatologiese elemente van die Koninkryk ontslae te raak,

(1) Luk. 28:30.

(2) R.J. Campbell: The New Theology. p. 250.

(3) Albert Schweitzer: The Mystery of the Kingdom of God. p.84 et sq.

(4) Albert Schweitzer, op cit. -. 99.

(5) Albert Schweitzer: The Mystery of the Kingdom of God. p. 104.

deur dit nl. voor te stel asof dit latere toevoeginge tot die leer van Christus was, of dat Jesus algaande in Sy eie konsepsie van die Koninkryk van 'n meer uiterlik - toekomstige tot 'n meer innerlik - teenswoordige en geestelike idee ontwikkel het, hoef ons nie hier te bespreek nie. Dit is veilig om te sê dat albei hierdie opvattinge hoogs onwaarskynlik is en deur baie besware gedruk word. Die Koninkryk is wel ook apokalipties; dit sal eens oordeel en seën bring en die wêreld vernuut deur katastrofes heen. Maar dis ook innerlik en reeds teenwoordig.<sup>(1)</sup> Die een feit sluit die ander nie uit nie.

Om saam te vat:

Die term „Koninkryk van God“, soos in die mond van Jesus en die apostels gebruik, slaan nie alleen op die uitwendige in die maatskappy nie, maar eweseer op die inwendige lewe van elke individu. Dit het nie alleen betrekking op die lewe op aarde nie, maar ook op die lewe hierna.<sup>(2)</sup> Dit is 'n werklikheid in die teenswoordige sowel as in esgatalogiese sin en het betekenis vir die hede en die toekoms.

Dink ons daaraan dat Jesus die lewe van bo sien en van binne benader, val die skynbare paradoks weg. Dan is die Koninkryk wel hier en nou - vgl. die mosterdsaad - maar dit groei en kom ook, soos die boom uit die saad voortspruit. Dit is wel soos in die gelykenis van die suurdeeg weggesteek en innerlik, en deursuur algaande die geheel. Dit is verborge in die meel maar sal in die brood sigbaar wees. Dit is net so werklik in die saad as wat dit in die boom sal wees. Jesus leer Sy volgelingen om nog te streef na die Koninkryk van God,<sup>(3)</sup> om te bid om die koms daarvan<sup>(4)</sup> en om elke ander besitting vir hierdie hoogste goed op te offer.<sup>(5)</sup> Hoewel dit

(1) P.D. Chantepié de la Saussaye: Het Chr. Leven II. p. 361.

(2) B.H. Streeter: The Spirit. p. 355.

(3) Matt. 6:33.

(4) Matt. 6:10.

(5) Matt. 13:44 - 46.



dus seker is dat dit reeds bestaan, is dit ewe seker dat die Koninkryk selfs in Jêsus se dissipels nog nie volkome verwesenlik is nie. Dit is hier en dit kom. Tereg sê Bavinck: „Het Koninkryk is er in religieuse ethischen, het komt in eschatologischen zin.”<sup>(1)</sup> B. Weiss vat dit sô saam: „As soon as only the nature of the Kingdom of God is rightly conceived, it is self-evident that it exists at every stage of its realization”<sup>(2)</sup> ... It is this conception of present and future, it is this certainty of its completion at every stage of the empirical realization of the Kingdom of God, which has become an inalienable moment of the Christian consciousness in consequence of the teaching of Jesus.”<sup>(3)</sup>

(c) Die sosiale betekenis van hierdie beskouing van die Koninkryk:

Hierdie beskouing omtrent die Koninkryk het nie bloot individuele betekenis nie, maar ook groot betekenis vir die sosiale lewe. Dit wys op die onderlinge verpligtinge, wat daar reeds hierop aarde, teenoor alle lede van daardie Koninkryk bestaan. Ook hierin bou die Nuwe Testament op die Ou Testamentiese idee voort. Groep-solidariteit is 'n grondtrek in die lewe van die Jodedom. Die Christendom groei uit 'n agtergrond waarin die sin van broederskap in 'n gemeenskaplike geloof reeds baie sterk ontwikkel was. Dit is derhalwe nie vreemd nie dat Christus alleen in één uitspraak (Luk. 17: 21) die idee suggereer dat die Koninkryk alleen 'n innerlike toestand van individuele lewes is.<sup>(4)</sup>

Die sosiale karakter van die Koninkryk is duidelik in die uitkyk van die Nuwe Testament as geheel. Harper wys tereg op hierdie waarheid: die christelike geloof begin met die individu, eis persoonlike wedergeboorte en in sy etiek persoonlike toewyding en reinheid: „But its great ruling

(1) H. Bavinck: Geref. Dogmatiek iii - p. 258.

(2) B. Weiss: Biblical Theology of the New Testament I. p. 69.

(3) B. Weiss: Op cit. p. 72.

(4) Floyd Filson: One Lord One Faith. p. 210-11.



conception is that of the Kingdom of God, in which the good of each member is only secured by seeking the good of all members."<sup>(1)</sup> Die individu en die Koninkryk groei derhalwe saam. Die individu bly die uitgangspunt, hoewel hy sy self-verwesenliking alleen in die onderlinge verkeer en diens van die gemeenskap vind.

Jesus het met nadruk die sosiale verpligtinge van die gelowige ingeskerp.

In sy persoonlike houding merk ons sy deernis teenoor menslike leed.<sup>(2)</sup> Die hongerige skare laat Hom nie koud nie.<sup>(3)</sup> Ons merk Sy onvergelyklike liefde teenoor die kind,<sup>(4)</sup> Sy saligsprekinge van die arme en dié wat ween.<sup>(5)</sup> Hy is dikwels met ontferming bewoë.<sup>(6)</sup> Die tydelike node van die mens het Hom innerlik beweeg. Hierdie gesindheid stem ooreen met Sy onvergelyklike uitnodiging aan die mens in sy nood: „Kom na My toe almal wat vermoeid en belas is, en Ek sal julle rus gee. Neem My juk op julle en leer van My, want Ek is sagmoedig en nederig van hart, en julle sal rus vind vir julle siele, want My juk is sag en My las is lig.”<sup>(7)</sup> Die gelowiges word aangespoor om vir die behoeftes van ander 'n ope hart en hand te hê.

Deur die beklemtoning van liefde as die groot vereiste in die etiek sowel as in die godsdienst, het Hy die deur geopen vir 'n geweldige uitbreiding van die beoefening van menslike groothartigheid en die skepping van 'n verantwoordelike besef teenoor die swakke, die vreemdeling en selfs die vyand: „His respect for women and children and His eager self-sacrificing quest for the redemption of sinners and enemies, which were a direct outcome of the decision to love one's

---

(1) J.W. Harper: Christian Ethics and Social Problems. p. 23.

(2) Joh. 11:35.

(3) Mark. 8:2 et sq; Luk. 7:13.

(4) Luk. 9:47.

(5) Matt. 5.

(6) Mark. 6:34; Matt. 8:3.

(7) Matt. 11:28 - 30.

neighbour as oneself, were admittedly without close parallels in Jewish ethics."<sup>(1)</sup>

Watter groot betekenis Jesus aan die sosiale lewe en broederskapsverpligtinge in die sosiale verhoudinge heg, word tekenend weergegee in die beeld wat Hy, in die evangelie volgens Mattheus, van die laaste oordeel teken.<sup>(2)</sup> Daarvolgens sal met die laaste oordeel die groot vraag waarvan die lotsbeslissing van die mens sal afhang, 'n vraag wees in verband met die nakom van ons sosiale verpligtinge teenoor ons medemens en ons medebroer. Ons straf of loon word bepaal volgens ons optrede teenoor ons medemens. Of ons die hongerige gevoed of die dorstige iets te drinke gegee, of die gevangene besoek het, sal vir ons beslis. Só groot was die waarde van die sosiale lewe van die mens vir Jesus!

Hier dien vermeld te word dat Christus hierdie dinge in die nouste verband bring met Homself en die liefde wat aan Hom verskuldig is.<sup>(3)</sup> Immers liefde tot God en die medemens maak volgens Jesus die ware godsdienst uit, en die feit dat Hy hierdie beeld van die laaste oordeel vir ons voorhou, is baie betekenisvol.

Die betekenis van sosiale deugde word ook dwarsdeur die Nuwe Testament beklemtoon: In die eerste plek die liefde,<sup>(4)</sup> maar ook die barmhartigheid,<sup>(5)</sup> die vergewensgesindheid<sup>(6)</sup> en onderlinge diensvaardigheid. Op dieselfde manier word gewaarsku teen die groot sosiale ondeugde soos selfsug,<sup>(7)</sup> oneerlikheid,<sup>(8)</sup> twisgierigheid<sup>(9)</sup> en ontug.<sup>(10)</sup> Die mens leef nie vir homself alleen nie maar ook vir God en sy medemens.

(1) C.J. Cadoux: The Historic Mission of Jesus. p. 117.

(2) Matt. 25: 31 - 46.

(3) J.A. de Wilde: Jezus Christus en het Menschenleven. p. 162.

(4) 1 Kor. 13; 1 Joh. 2 et sq.

(5) Lukas 10: 25 et sq.

(6) Matt. 6:12; Luk. 11:4.

(7) Markus 7:22; Kol. 3:5.

(8) 1 Thess. 4:6 et sq.

(9) Mattheus 18:15 - 17.

(10) Mark. 18:11-12; 1 Kor. 6:12-20.



Ons kan egter ten spyte hiervan met reg sê dat sosiale verlossing as sodanig seer seker nie die ideaal was waarvoor Jesus na die aarde gekom het nie. Selfs in die sin waarin die Koninkryk van God teenwoordig is, kom die sosiale gedagte as neweproduk, en is daar nie sprake van 'n algemene sosialistiese hervorming nie. Jesus spreek in die eerste plek van God en tot die individu.<sup>(1)</sup> Hy sien alles in ewigheidsverhoudinge (sub specie aeternitatis). Al sou alle sosiale node opgehef wees sou Sy ideaal nog nie verwesenlik en Sy Koninkryk nog nie vervul wees nie. Want al sou die mens die hele wêreld wen en sy siel verloor, sou dit hom niks baat nie. Tereg wys J.S. Bezzant<sup>(2)</sup> daarop: "To make social life an absolute end in itself is to court a disaster just as real, if slower in operation as that which must overtake the individual who would make himself an absolute end. Both deny reality." Die sosiale proses word alleen reg besien as dit gestel word teen die agtergrond van die ewigheid, en as besef word dat sy vervulling gesien moet word op die gebied van die geestelike en nie die materiële nie.<sup>(3)</sup>

Die sosiale etiek van Jesus spruit uit Sy leer omtrent God en die mens. Sy visioen is nooit beperk deur die gebeurtenisse van hierdie aarde nie: "The world of social ethics, then, lies in the mind of Jesus like an island in the larger sea of the religious life, but the same principle of service controls one whether he tills the field of his island or puts forth to the larger adventure of the sea."<sup>(4)</sup>

Om die evangelies te vertolk asof hulle in die eerste plek Jesus as sosiale hervormer voorhou, doen sonder twyfel geweld aan die diepere betekenis van Sy koms na die aarde.<sup>(5)</sup> In die ywer om Jesus op hierdie wyse 'n plekin ons eie eeu te

(1) Karl Barth: *Das wort Gottes und die Theologie* E.T. p. 285.

(2) J.S. Bezzant: *Christianity and the Crisis*. p. 225.

(3) Osborn: *Christian Ethics*. p. 117.

(4) P.G. Peabody: *Jesus Christ and the Social Question*. p. 103.

(5) Karl Barth: *Das wort Gottes und die Theologie* E.T. p. 276-282.

gee, loop ons gevaar om Hom te ontroof van Sy regmatige plek in alle eeue. Maar aan die anderkant is daar ook 'n wesenlike gevaar dat ons in die eensydige en uitsluitlike beklemtoning van Sy godsdienstige roeping Hom onregmatiglik van Sy plek in die sosiale lewe sal ontroof, asof Hy daaroor niks te sê sou hê nie.

Jesus gee aan Sy volgelinge baie opdragte ten opsigte van hul handel en wandel in die maatskappy. Hul moet wees soos sout wat bederfwerend is en soos 'n lamp wat skyn in die duisternis. Die Koninkryk is nie bloot individueel nie maar beliggaam in die gemeenskap van die gelowiges: „It was to be a community in the world but not of it ... based on the fullest recognition of brotherhood, under the Fatherhood of God, to the exclusion of any selfish claim for a privileged position, and on the acknowledgement in every single soul of an equal and infinite worth.”<sup>(1)</sup>

(b) Die christelike sosiale leer en die bestaande instellings.

Wil ons egter die christelike sosiale leer, en die verpligtinge wat die christelike broederskap eis, reg interpreteer en toepas, bly daar nog 'n paar ander grondoorweginge wat ons eers moet toelig.

In die toepassing van die christelike sosiale beginsels het ons te doen met 'n wêreld wat tot in sy diepte deur die sonde aangetas is. Ons het nie 'n ideële wêreld om die christelike beginsels in uit te leef nie. Die christelike idealisme moet met hierdie realiteit rekening hou of tot fanatisme verval. Die konkrete toestand, die werklike wêreld waarbinne die Christen geroep word om as Christen te leef, sal in 'n groot mate die toepassing van ons christelike beginsels bepaal.

Die Christen dien God nie in 'n ideële wêreld nie. Hy

---

(1) Charles Gore: Christ and Society. p. 58.



ken sy medemens ook alleen in 'n wêreld van sonde. Dit is die realiteit waarbinne hy as Christen en as broeder sy taak moet vervul. Hoe hy die christelike beginsels moet toepas in sy eie lewe, hang ten nouste met hierdie belangrike feit saam. Ons kan die sosiale roeping van die Christendom nie reg verstaan sonder om met die grondfeit van sonde rekening te hou nie.<sup>(1)</sup>

Aan die een kant hou die Skrif vir die Christen 'n ideële beeld van die lewe voor, waar aardse onderskeidings verdwyn het. Aan die ander kant gee dit juis voorskrifte waarvolgens van die Christen verwag word om op die basis van die aanvaarding van die bestaande onderskeidings en ongelykhede sy lewe in te rig, en as broeder op te tree. Dit lyk asof hierdie voorskrifte mekaar weerspreek en neutraliseer, en dit bring ons tot 'n bespreking van wat Ernst Troeltsch noem die radikale en konservatiewe beginsels van die christelike sosiale leer.<sup>(2)</sup>

(a) Die radikale en konservatiewe beginsels:

Baie van die probleme in verband met die regte interpretasie van die christelike standpunt rakende sosiale verhoudings, die waarde van bestaande instellings en die toepassing van die christelike beginsels, hang hiermee saam. Ons het reeds aangedui dat die christelike sosiale leer, en veral die woorde en werke van Jesus, nie van 'n populêr-revolusionêre aard was nie maar dat dit intendeel skynbaar by die bestaande sosiale ordes en instellings aansluiting vind en geen frontaanvalle daarop doen nie. Dit erken sowel die politieke orde, die heerskappy van die Romeinse Ryk, as die sosiale ordes van here en diensknegte, van armes en rykes.<sup>(3)</sup>

(1) Vgl. Osborn: Christian Ethics. p. 131. "If men were perfect the Kingdom of God would be co-extensive with humanity, but because of evil and imperfection it must now find a special embodiment in a fellowship pledged to fulfil the higher righteousness."

(2) Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen. p.70-80.

(3) J.R. Slotemaker de Bruine: Chr. Sociale Studien, Vol. 1. p. 274.

By die apostel Paulus en die ander Njwe Testamentiese skrywers kry ons presies dieselfde algemene standpunt.\* Daar is geen aanvuring of opsweping tot sosiale revolusie nie. Hulle aanvaar skynbaar die bestaande politieke stelsel en maatskaplike orde met sy onderskeidings en gebruike, behalwe vir sover hulle duidelik sondig is. Elkeen word vermaan om te bly in die toestand waarin hy geroepe is.<sup>(1)</sup> Die slaaf moes slaaf bly, die vrou moes in dieselfde verhouding tot haar man staan as wat gebruiklik was in die maatskappy. Die verwesening van elke individu se ware lewe in Christus moes nagestreef word in die aanvaarding van die bestaande sosiale feite en instelling van die lewe, nie in verset daarteen nie. Die huidige toestand van die gelowiges is van weinig betekenis as dit gesien word teen die agtergrond van die status waartoe hul geloof in Christus hul sou voer. Daarom vermaan Paulus ook die Korintiërs teen enige neiging om van die lewe los te breek asof die bestaande sosiale orde geen betekenis meer sou hê nie: „Laat elkeen, broeders, in die staat waarin hy geroep is, daarin bly by God,”<sup>(2)</sup> want 'n slaaf wat in die Here geroep is, is 'n vrygemaakte van die Here en eweneens is 'n vryman 'n slaaf van Christus. Daarom vermaan die apostel elke gelowige om in die roeping te bly waarin hy geroep is.<sup>(3)</sup>

Dit is duidelike taal en lyk na die volkome handhawing van die status quo. Ewe duidelik is die woorde van Paulus waar hy t.o.v. ander verhoudings as dié tussen heer en slaaf, uitsprake doen. Hy handhaaf 'n konservatiewe standpunt wat geen ruimte laat vir miskenning of gewelddadige wegbreking van die bestaande verhoudings van die lewe nie.

Maar dis ewe duidelik dat daar by Paulus ook deurgaans 'n

(1) 1 Kor. 7:17-20. vgl. ook Karl Barth: *Das Wort Gottes und die Theologie* (E.T.) p. 320 et sq.

(2) 1 Kor. 7:24.

(3) 1 Kor. 7:20.

\* Voetnoot: Die één uitsondering is die Openbaring van Johannes waarin die Staat met vyandigheid bejeën word.



ander gedagtegang werk, wat skynbaar heeltemaal in stryd met hierdie konservatiewe, behoudende standpunt is.<sup>(1)</sup> Volgens daardie gedagtegang wil dit voorkom asof die aardse verdelinge en sosiale onderskeidings geheel en al sinloos en in stryd is met die ware toestand van die Christen. Twee klassieke voorbeelde hiervan kry ons in die briewe van Paulus: Aan die Kolossense skryf die apostel: „Lieg nie vir mekaar nie, omdat julle die oue mens met sy werke afgelê het, en julle met die nuwe mens julle bekleed het, wat vernuwe word tot kennis na die beeld van Sy Skepper, waar daar nie Griek en Jood, besnede en onbesnede, barbaar, Scith, slaaf, vryman is nie, maar Christus is alles en in almal.”<sup>(2)</sup> Ewe absoluut stel Paulus hierdie nuwe toestand in die brief aan die Galate: „Want julle almal wat in Christus gedoop is het julle met Christus bekleed. Daar is nie meer Jood of Griek nie, daar is nie meer slaaf of vryman nie, daar is nie meer man en vrou nie, want julle is almal een in Christus Jesus.”<sup>(3)</sup> En tog gaan dieselfde apostel voort om veelvuldige voorskrifte te gee aan here en slawe betreffende hulle onderlinge verhouding en stuur hy selfs 'n slaaf terug na sy heer sonder 'n duidelike opdrag om daardie wedergebore slaaf sy vryheid te gee.<sup>(4)</sup>

Op dieselfde grondslag word uitvoerige voorskrifte aan vroue gegee om nie alleen onderhorig te wees aan hul mans nie, maar ook om indie christelike byeenkomste die swye te bewaar.<sup>(5)</sup>

Uit die voorgaande en uit baie ander dergelyke uitsprake van Paulus, is dit duidelik dat twee aparte beginsels hier aan die werk is, twee beginsels wat ons kan noem 'n radikale en 'n konservatiewe beginsel. Volgens die radikale beginsel bevraagteken die Christendom al die ordes van die maatskappy.

(1) Karl Barth: The Doctrine of the Word of God. p. 320 et sq.  
„Simple co-operation within the framework of existing society is followed by radical and absolute opposition to that society.” p. 320.

(2) Kol. 3:9 - 11.

(3) Gal. 3:27 en 28.

(4) Filémon.

(5) 1 Kor. 14:34 ens.

Volgens die konservatiewe beginsel erken die Christendom die ordes van die maatskappy as skeppings - of historiese ordes wat deur God gewil is.

Aan die één kant beweeg die Christendom as 'n revolusio-nêre mag wat die onchristelike in die maatskappy vernietig. Aan die ander kant beweeg dit as 'n konservatiewe mag wat die ordes van die maatskappy erken en eerbiedig, en gehoorsaamheid aan die bestaande ordes as die wil van God leer.

Dit wil skyn asof 'n duidelike kennis van hierdie beginsels essensieel is vir die korrekte insig in die sosiale leer van die Nuwe Testament: „In fact a knowledge of these principles is so essential to an understanding of the social message of Christianity, that we can almost say that he who has not grasped the inner dialectic of the Christian social message has not understood at all the movement of Christianity in the social order.”<sup>(1)</sup> Ernst Troeltsch het in sy „Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen. Vol.1”<sup>(2)</sup> die aandag gevestig op hierdie twee beginsels in die sosiale leer van die Nuwe Testament en veral by Paulus. Emil Brunner sluit hom ten nouste hierby aan. Om reg aan die standpunt van Troeltsch te laat geskied, en omdat ons dit hier van soveel belang ag, sal ons verplig wees om 'n paar aanhalinge uit genoemde werk van hom hier te laat volg, sonder om ons noodwendig met al sy beskouinge te verenig.

Troeltsch stel die sentrale probleem in die algemeen as volg: Hier ist nun das Problem, nämlich einerseits die weitgehende Anerkennung der Welt und ihrer Ordnungen nach dem stets zu Grunde gelegten Sätzen des Paulus; andererseits die grundsätzliche Verwerfung der Welt und des Staates als eines Erzeugnisses der Sünde und des Reiches der Dämonen.”<sup>(3)</sup>

(1) Rolston: The Social Message of the Apostle Paul. p. 57 et sq.

(2) E. Troeltsch: Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen, Vol. 1. veral p. 70-80.

(3) E. Troeltsch: Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen, Vol. 1. veral p. 152.



Hy behandel die konservatiewe en radikale elemente by Paulus en spreek dit as sy oortuiging uit dat hulle nie alleen eie aan Paulus is nie, maar ook 'n kenmerkende element in die sosiale leer van die Christendom, 'n element wat van die begin af 'n helder lig laat val op die ontwikkelinge van die toekoms.<sup>(1)</sup> S6 verwys hy bv. na die konservatiewe standpunt van Paulus in verband met die Staat: „In der Tat hat die Paulinische Weltkirche im Gegensatz zu revolutionären Folgerungen wie sie die Apokalypse zeigt, den Staat nicht bloß als von Gott zugelassen anerkannt, sondern geradezu als eine wenigstens für Recht, Ordnung und ausgereifte Sittlichkeit sorgende Anstalt geschätzt ... Das imperium trägt das Schwert mit Gottes Willen und aus Gottes Ordnung. Mit der Staatlichen Ordnung wird aber auch die ganze untrennbar ihr zugehörige gesellschaftliche Ordnung, die Verteilung von Besitz und Stand, die ganze soziale Organisation annerkannt ...“<sup>(2)</sup>

Dieselfde konservatiewe standpunt neem hy in verband met die familie in.<sup>(3)</sup> Die bestaande patriargalisme met die erkenning van die gesag van die man, word as die natuurlike orde aanvaar.

Baie eeue lank is die konservatiewe houding van die Christendom ten opsigte van die sosiale en politieke lewe deur hierdie leerstelling van Paulus bepaal. Troeltsch wys op die merkwaardige feit dat die absoluut revolusionêre beginsel van onbeperkte individualisme en universalisme so 'n algeheel konservatiewe standpunt ten opsigte van sosiale kwessies sou inneem. Ten spyte hiervan het die Christendom tog 'n revolusionêre invloed uitgeoefen: „Die konservative Haltung beruhte eben nicht auf Liebe und Schätzung für die Institutionen, sondern auf einer Mischung von Verachtung, Ergebung und relativer Anerkennung. Es hat damit trotz aller Unterwürfig-

---

(1) E. Troeltsch: Op Cit. Vol. 1. p. 75.  
 (2) E. Troeltsch: Op Cit. Vol. 1. p. 70.  
 (3) E. Troeltsch: Op Cit. Vol. 1. p. 71.

keit den römischen Staat zerstört, indem es die Seelen seinen Idealen entfremdete, und es wirkt zerstörend auf ~~den~~ reinen Nationalismus wie auf jede rein irdische Autorität überhaupt. Aber indem sein Individualismus und sein Universalismus von der religiösen Idee ausgeht und auf religiöse Werte sich bezieht, ist ihm eine solche konservative Haltung durchaus möglich."<sup>(1)</sup>

Maar dieselfde briewe van Paulus waarin ons 'n weerspieëling van die konservatiewe beginsels van die Christendom vind sowel as 'n weerspieëling van die konservatiewe ontwikkeling van die christelike sosiale beginsels binne die vroeë kerk, bring ook vir ons die radikale beginsels van die christelike leer. Hierdie radikale beginsels stuur uitsluitlik af op geestelike vernuwing en die ontwikkeling van godsdienstige persoonlikheid en die gemeenskap van sulke persoonlikhede met mekaar. Volgens dié beginsels word die bestaande ordes as bloot provisionele instellinge beskou wat geduld moet word en waarvan die Christen homself innerlik afsydig moet hou.

Op hierdie wyse was die konservatiewe en radikale elemente van die christelike sosiale leer steeds aan mekaar verbind en is hulle deur mekaar op 'n klassieke wyse bepaal; en gesamentlik het hul die algemene christelike standaard daargestel.

Maar was hierdie kombinasie van konservatiewe en radikale elemente alleen eie aan Paulus se gedagte en aan die toevallige behoeftes van die heel primitiewe kerk, of lê dit in die wese van die evangelie? Hierop antwoord Troeltsch:

„Man wird, wie ich glaube, ohne Gefahr einer allzu gewalttätigen Konstruktion, in der Tat sagen dürfen, dass die Paulinische Wendung des Gedankens in Bezug auf die sozialen Dinge die Zusammenfassung der Grundtendenzen in dieser Hinsicht darstellt bis zu dem Beginne des modernen Lebens."<sup>(2)</sup>

(1) Troeltsch: Die Soziallehren der Christlichen Kirchen... Vol. 1. p. 72.

(2) Troeltsch: Op Cit. Vol. 1. p. 76.



Paulus verkondig die geheel en al nuwe orde onder die heerskappy van God. Hy roep die gelowiges op om op aarde 'n gemeenskap op te bou wat sal heenwys na daardie volmaakte gemeenskap van God waarin hulle lewe gewortel is, en waarvan hulle burgers geword het in Christus Jesus. Hulle moet die dinge bedink wat bo is, nie die dinge wat op aarde is nie, want hulle is met die nuwe mens bekleed wat vernuwe word tot kennis na die beeld van sy Skepper, waar daar nie Griek en Jood, besnedene en onbesnedene, slaaf of vryman is nie ... Dit is Paulus se radikale beginsel. Alle ander mindere ordes van die lewe word beoordeel vanuit die standpunt van hierdie heeltemaal nuwe orde van die Koninkryk van God.

Maar terselfdertyd dring Paulus nie aan op die wegdoen van die bestaande ordes van die skepping en die geskiedenis waarbinne die sosiale lewe van die Christen uit geleef moet word nie. Hy verafgod nie die bestaande ordes nie maar beveel die Christen om hulle te aanvaar, en te erken dat hulle die wil van God verteenwoordig insover hulle die God-gegewe situasie uitmaak waarbinne die Christen sy aardse lewe as gelowige moet uitleef.<sup>(1)</sup> Uit hierdie opdragte spreek Paulus se konservatiewe beginsel wat sy sosiale leer in 'n konservatiewe rigting stuur en waardeur die radikale beginsel waarop ons reeds gewys het, gebalanseer word.

Dié twee beginsels tref ons op elke terrein van die maatskaplike en sosiale lewe aan.

(b) Die bestaande ordes:

Die konservatiewe beginsel in die christelike sosiale leer is gegrond op die realiteit van 'n wêreld van sonde waarin God sekere raamwerke of ordes gestel het om die werkinge van die sonde te beperk. En die Christen ken sy naaste alleen as deel van daardie konkrete situasie waarin hierdie ordes

---

(1) Emil Brunner: *The Divine Imperative*, p. 332 - 339, et sq. Vgl. ook Emil Brunner: *Justice and the Social Order*, p. 64 - 70.

bestaan en werk. Duidelikheidshalwe moet ons hier meer aandag gee aan die aard van hierdie ordes en hul groot betekenis vir die toepassing van die christelike beginsels. Ons doen dit veral aan die hand van Emil Brunner wat in sy meesterlike werke: „Das Gebot und die Ordnungen" en „Justice and the Social Order" hierdie saak breedvoerig behandel.<sup>(1)</sup>

Ons het nooit met ons naaste te doen bloot as naaste, bloot as individu nie. Ons het altyd met hom te doen ook as lid van 'n historiese gemeenskap, as lid en deelhebber aan definitiewe gemeenskapsordes wat ons mag noem skeppingsordes in die engere sin van die woord. Hierdie ordes, wat niks anders is as die werklike bestaande feite wat ten grondslag aan die mens se gemeenskapslewe lê en mense op definitiewe maniere aan mekaar verbind nie, verskil in hul historiese vorme en verskyninge van eeu tot eeu. In hul fundamentele struktuur is hul egter onveranderlik. Binne hierdie vorme, en daardour beperk, ontmoet die mens sy naaste en verkeer hy met hom.<sup>(2)</sup> Die ordes is die mure waarbinne die lewe ingesluit word. Hulle is alleen middele en geen doel op hulself nie. Die doel is die persoonlike verhouding van mens tot mens.

Die christelike broederskap kom in elke land en in elke eeu tot stand te midde van dié bestaande vorme van gemeenskap. Die gelowige vind homself en andere in die raamwerk daarvan geplaas. Dit is deel van die werklike wêreld waarin hy moet leef. Hierdie gemeenskapsvorme ontstaan uit 'n verskeidenheid funksies vir die uitoefening waarvan die individuele mens op die gemeenskap aangewys word.<sup>(3)</sup> Deur hierdie vorme word die mens wat deur die sonde van sy medemens vervreemd en geskei

---

(1) Emil Brunner: *Das Gebot und die Ordnungen* (Eng. vertaling: *The Divine Imperative*).

(2) Emil Brunner: *The Divine Imperative*, p. 210 et sq.  
vgl. ook C. Smeenk: *Christelyke Sosiale Beginsels*, p. 396 - 398; 404 et sq.

en Emil Brunner: *Justice and the Social Order*, p. 67 - 71.

(3) Emil Brunner: *The Divine Imperative*, veral p. 332 - 339.



is, dan ook verplig om in gemeenskap met hom te leef.

In die eerste plek is daar die gemeenskap tussen die geslagte waardeur families, stamme en rasse ontstaan. Die saambindende faktor in die huwelik en die familie, sowel as in die stam en die ras, is die bloed. In die tweede plek is daar die vorme van gemeenskap wat ontstaan uit die drang om te werk om 'n bestaan. Hieruit kom ekonomiese groepe en klubs en 'n verskeidenheid korporasies voort. In die derde plek het ons die Staat. Dit is die grootste vorm van gemeenskap. Dit streef daarna om vir die hele volk of nasie sekuriteit te bewerkstellig.<sup>(1)</sup> Al hierdie vorme van gemeenskap maak deel uit van die omgewing waarin die Christen sy geloof moet beoefen. Daarom is hy geroepe om op die een of ander manier sy verhouding teenoor hierdie gemeenskapsvorme te bepaal. Hulle het nie uit die geloof opgekom nie, maar uit die natuurlike psigo-fisiese vermoëns van die mens.

Wat die Christen se verhouding teenoor hierdie gemeenskapsvorme moet wees, maak een van die moeilikste probleme van die christelike etiek uit. Hierdie vorme is almal deur die sonde aangetas en besoedel en tog maak hulle die middele uit waardeur God die mens voorberei vir ware gemeenskap. Hulle is die raamwerk waarbinne ons ons medemens moet dien.

In die eerste plek is dit essensieel dat die gelowige hierdie ordes nie as bloot menslike skeppinge sal beskou wat uit die natuurlike menslike rede en impulse gebore is nie, maar dat hy dié sosiale strukture sal beskou as skeppinge en gawes van God.\* En in soverre hul gawes van God is, lê hul die Christen ook 'n godgegewe taak op. Hy mag nie afsydig

---

(1) Vgl. ook C. Smeenk: Chr. Sosiale Beginselen, p. 394 - 398, en Emil Brunner: Justice and the Social Order, p. 63 - 71.

\* Voetnoot: C. Smeenk: Christelyke Sosiale Beginselen sê in hierdie verband van die Staat: „God heeft ons in deze gebroken wereld in en door het Staatsleven veel goeds gegeven.” Volgens Tolstoi, egter, het Christus Hom nooit oor die Staat uitgespreek nie, omdat Hy daarin 'n volstreekte teenstelling met die Koninkryk van God sou gesien het. C. Smeenk: p. 397.

staan teenoor hulle nie. Hulle is deur God daargestel as dyke teen die sondevloed om die werking van die sonde te beperk, en sodoende die samelewing van desorganisasie en chaos te bewaar. So beweer Smeenk: „De splitsing in talen, in volken onder eigen overheden, heeft door Gods genade die vernielende werking der zonde in sterke mate getemperd.”<sup>(1)</sup> Deur hulle word die Christen geroep om, getrou aan die Goddelike bevel wat in hierdie ordes vervat is, sy taak en verantwoordelikeid binne en teenoor die gemeenskap te aanvaar. Agter hierdie ordes, agter hul historiese vorme, staan die Goddelike orde.

Die eerste taak van die hervormer is derhalwe om te leer om die bestaande te respekteer.<sup>(2)</sup> Hy moet eers leer om daardie vorme wat uit die hand van God kom, te aanvaar en hom daaraan te onderwerp, al is dit waar dat die sonde dié vorme of instellinge vermink en besoedel het.

In hierdie gees spreek 'n belangrike verklaring wat in 1938 deur 'n groep kontinentale kerkleiers op die Wêreldsendingkonferensie te Madras uitgereik is: „For the period of transition between Christ's resurrection and His second advent, there are distinct orders which God has established and ordained from the beginning of history; the sexes with their perpetual relation of attraction and repulsion, the structure of family and clan, nations with some form of Government, races with their special gifts. In spite of God's love to all human beings, which does not respect persons, and the reality of the oneness of all who believe in Christ, we have to recognise the validity of these orders with their variety of gifts and tasks. Therefore we are not allowed to dissolve these orders of sex and family, of nation and race.”<sup>(3)</sup>

Maar daar is ook 'n ander sy van hierdie ordes. Terwyl

---

(1) C. Smeenk: Christelyke Sociale Beginselen. p. 394.

(2) Karl Barth: Das Wort Gottes und die Theologie E.T. p. 299.

(3) Tambaram Series Vol. 1: The Authority of the Faith. p. 184.



hulle gawes van God as Skepper en Onderhouer is, is die historiese vorme waarin hulle in enige bepaalde eeu tot openbaring kom, diep deur die sonde besoedel. So het bv. die splitsing van die mensheid in volkere sonder twyfel tot geweldige en bloedige konflikte gelei: „Maar al kan dus niet ontkend worden dat er meermalen schrikkelyke tegenstellingen en conflicten tussen de volken zyn ontstaan, dit mag ons geen ogenblik doen vergeten, dat zonder de splitsing de zonde nog tot vreeselyker openbaring zou zyn gekomen.”<sup>(1)</sup>

Maar hierdie ordes dra almal die merktekens van die sonde. Elke mens wat aan hulle meedoen, doen aan die sonde mee: „There is no human institution which serves society which is not at the same time opposed to the divine law.”<sup>(2)</sup> Dit is noodsaaklik dat die Christen met albei hierdie sye - die positiewe en die negatiewe - van die bestaande ordes rekening sal hou. Dit is essensieel dat hy die bestaande wêreld dankbaar sal aanvaar, terwyl hy tegelykertyd steeds 'n kritiese en vyandige houding sal inneem teenoor alles daarin wat stryd voer met die wil van God. Ons kan dit saamvat in die woorde van Brunner: „It is a great mistake to declare that some particular existing 'order' is 'willed by God', but it is equally pernicious to leave all these questions to the 'experts', as though such matters did not concern the Christian church or the individual Christian. We are summoned at all times to take our place humbly and gratefully in the spirit of service, within the actual social environment in which our life is placed, and in it we are to do the duties it requires as the work God has given us to do; at the same time we are summoned to protest against the lovelessness which it contains, and to seek to realise a better order.”<sup>(3)</sup>

Die Christendom maak egter nie die fout om deur loëning

(1) C. Smeenk: Christelyke Sociale Beginselen. p. 395.

(2) Emil Brunner: The Divine Imperative. p. 338.

(3) Emil Brunner: The Divine Imperative. p. 339.

van die sondeval die sonde met die natuur, of die ongeregtheid met die instelling van familie, staat of maatskappy, te vereenselwig nie.<sup>(1)</sup> Dit bestry alleen die sonde. Dit vernietig nie saam met die slegte ook die goeie, soos die gewone revolusionêr doen nie. Hoewel aanpassing by die bestaande orde, as deur God geskape, derhalwe die aanvangspunt is van die christelike sosiale etiek, is dit nooit die einddoel daarvan nie. Christus wil nie in die eerste plek die teenswoordige sondige wêreld bewaar en bestendig nie, maar dit uitlei uit sy vervalte toestand.<sup>(2)</sup>

In werklikheid ken ons nie eens die ordes soos hulle deur God gegee is nie. Ons ken hulle alleen in die vorm waarin hulle deur die sonde gebroke en misvorm is.\*

Die gelowige moet derhalwe steeds op sy hoede wees om nie die verbygaande ordes van familie, volk of staat as absolute ordes te verhef en te verafgood nie.<sup>(3)</sup> Die geweldige teenstelling tussen die bestaande wêreld en die wêreld wat God wil, moet steeds vir die gelowige 'n sentrale oorweging bly. Hy moet daar voortdurend ernstig van bewus wees. Die diep kloof wat die bestaande van die ideële skei, mag hy nooit verontagsaam nie. Ook op die gebied van die "Ordes" het Christus alles te sê. Die gelowige se plig om aan God gehoorsaam te wees bly steeds geldig. En omdat Gods Wet liefde tot sy medemens eis, mag die Christen sy oë nooit sluit vir daardie werkinge van die ordes wat liefde benadeel en uitsluit, en broederskap-in-die-praktyk aan bande lê nie. Die probleem is steeds vir die Christen daarin geleë dat hierdie ordes wat hy erken, gebaseer is op 'n totaal ander wet

(1) H. Bavinck: Verzamelde Opstellen. p. 149.

(2) Karl Barth: Das Wort Gottes und die Theologie E.T. p. 322-323.

(3) Vgl. C. Smeenk: Chr. Sociale Beginselen. p. 396 et sq.

\* Vgl. ook Karl Barth: "The naive acceptance and the criticism with which in Christ we meet the lower order of things, both alike take their rise in the higher order which in God, but in God alone, is one with the lower. Naive acceptance and criticism have their possibility, their authorization and their necessity in the power of the resurrection." Karl Barth op cit. p. 322-323.



as dié van die geloof. Hulle is noodwendig hard en stroef en binne daardie ordes is die Christen verplig om „offisieel” op te tree teenoor sy medemens en medebroeder. Dit is die plig van die Christen om steeds die versagtende liefde in hierdie vorme in te dra. Die gelowige sal derhalwe, terwyl hy hierdie ordes aanvaar, teen hul protesteer. Terwyl hy hom neerlê by die bestaande instellinge, sal hy steeds uit-sien en streef na die nuwe, die volmaakte.

Hy sal dit nie as sy eerste plig beskou om die bestaande instellinge weg te doen nie, maar wel om hul met 'n nuwe inhoud te vul, die inhoud van liefde.

Daar mag gevalle wees waar die huidige vorm van 'n sekere orde nie langer waardevol is nie maar skadelik geword het. Dit behoort gevolglik vernietig te word. Die gevaar is egter uitermate groot dat die waardevolle inhoud in die proses van vernietiging verlore kan gaan, en chaos en anargie kan ontstaan: „The legalism of those who uphold the existing order is bad; but the lawlessness of fanatics is worse; for this leads to the most impossible form life can ever assume, which is indeed no form at all; to anarchy.”<sup>(1)</sup> Die christelike hervormer moet derhalwe nie alleen seker maak dat sy nuwe orde wel 'n beter orde as die bestaande is nie. Hy moet verder net so seker maak dat die ,beter orde' wel prakties is. Is dit nog nie op hierdie tydstip prakties nie, moet hy dit nie probeer toepas nie omdat dit dan alleen wanorde en chaos kan skep. Om die onmoontlike te wil toepas sou tot ongeoorloofde fanatisme lei.

Hierin was die swakheid van die idealisme steeds geleë. Dit hou nie genoeg rekening met die realiteit, met die werklike wêreld van sonde nie. Die Skrif doen dit wel.<sup>(2)</sup> Die suiwere idealisme het steeds hierin gefaal dat die realiteit

---

(1) Emil Brunner: The Divine Imperative. p. 218-219.

(2) C. Smeenk: Christelyke Sosiale Beginselen. p. 406-408.

van sonde nie in aanmerking geneem word nie. Dit wil 'n Utopie skep, die radikale beginsels in die wêreld toepas asof die sonde nie bestaan nie. Daarom moet dit misluk.\* a)

Die Christendom verenig in hom sowel idealisme as realisme. Dit stel die ideële, maar hou rekening met die werklike wêreld, met die konkrete situasie waarin die Christen sy beginsels moet toepas.\*b) Hierin is die diepgaande verskil tussen die hervormingstrewe van die suiwere idealis en die Christen geleë. Anders as die suiwere idealis hou die Christen steeds rekening met die werklike toestand wat die raamwerk uitmaak waarbinne hy die wil van God vir hom moet leer ken, en teenoor sy naaste moet uitloef.

Die enigste soort orde wat beter as die huidige is, sal derhalwe 'n orde wees wat die huidige kan vervang sonder enige onderbreking van kontinuïteit. Anders is die huidige, ruwe, onvolkome, liefdelose orde tog maar nog die beste. Dit is tog nog die enigste dyk teen die instromende chaos. Tereg sê Smeenk: "Christus is niet gekomen om deze ordening te weerstaan of op zyde te zetten, maar integendeel om ze ... te heiligen; de genade onderstelt en herstelt de natuur."<sup>(1)</sup> Aan die ander kant kan die persoon wat pynlik bewus is van die diepgaande verskil tussen die huidige en die volkome orde, nooit 'n blote handhawer wees van die status quo nie: "A man who swears by the present order is one who cannot see beyond

(1) C. Smeenk: Christelyke Sociale Beginselen. p. 408.

\*a) Voetnoot: Wanneer Herbert Grey bv. in "Christianity and the Crisis" beweer dat Jesus, as gevolg van die groot sentrale feit dat God die Vader van alle mense is en dat alle mense saam 'n één familie uitmaak, "kleurblind" is teenoor rassedistinkies, is dit sekerlik korrek.<sup>1)</sup> Maar as iemand nou op grond daarvan dit sonder meer as 'n eis vir die Christendom sou stel om op aarde, onder alle omstandighede, die feit van rasse- en kleurverskille met die historiese instellings wat daaromheen opgegroeï het, te veronagsaam asof dit van geen betekenis is nie, sou dit onrealisties wees en tot fanatieke optrede lei. Dit kan selfs meer as onrealisties - dit kan positief skadelik wees om die absolute ideaal te wil toepas sonder om met die konkrete situasies en historiese omstandighede rekening te hou. Dis die gevaar van die suurdesem van die idealisme wat geen, of nie genoeg rekening hou met die werklikheid van die sonde in die wêreld nie.

1) Herbert Grey: Christianity and the Crisis. p. 182.

\*b) Voetnoot: Hierdie hele vraag van reformatie contra revolusie word in die volgende afdeling van hierdie hoofstuk breedvoeriger uitgewerk.



the orders, but clings to them as though they were the last word; whereas they are only the first word."<sup>(1)</sup>

(c) Praktiese oorwegings:

Na hierdie uiteensetting kan ons nou probeer om die sosiale leer en voorskrifte van die Nuwe Testament te lees en te verstaan. Met hierdie beginsels in gedagte sal ons bewaar word van utopiese denke en fanatisme aan die een kant, en 'n berusting in en verafgoding van die status quo aan die ander kant. Alleen as ons rekening hou met die innerlike dialektiek van die christelike sosiale boodskap val die sg. botsing wat daar in die sosiale voorskrifte van die Nuwe Testament voorkom, vir ons heeltemaal weg. Paulus erken bv. die gesag van die Romeinse owerhede, verdedig die Staat en beskou dit as deur God daargestel.<sup>(2)</sup> Hy beroep hom selfs op die beskerming van die Romeinse Staat.<sup>(3)</sup> Maar hy bou in die harte en die gedagtes van die Christene 'n nuwe lojaliteit op, en dra aan hulle 'n stel beginsels oor wat heeltemaal vreemd staan teenoor die Romeinse Staat. Terwyl hy aan die één kant die gesag van die Romeinse owerhede só volkome as 'n Godgegewe gesag handhaaf, dat sy woorde deur die eeue heen gebruik en misbruik is om die gsag wat konings en heersers uitoefen bybelse sanksie te gee, bou Paulus aan die ander kant 'n gemeenskap op wat sy hoogste lojaliteit gee, nie aan die Staat nie, maar aan Christus, en sou daardie gemeenskap binne één geslag 'n stryd om lewe en dood teen daardie selfde staatsgesag voer. Tereg is gesê dat die Christendom die Romeinse Ryk vernietig het, nie deur mense aan te spoor tot revolusie nie, maar deur die lojaliteite van die burgers van Rome te verplaas na 'n ander middelpunt nl. Christus. En terwyl heersers hulle deur die eeue heen op Paulus beroep het ter ondersteuning

(1) Emil Brunner: The Divine Imperative. p. 227.

(2) Rom. 13:1; Titus 3:1; Vgl. ook Mt. 17:27; 22:21 en 1; Pet. 2:13 en 14.

(3) Handeling 23.

van 'n godgegewe gesag, het die groot beweginge tot bevryding van die mens uit die greep van hierdie gesag, wat dikwels tirannie geword het, hulle ook op Paulus beroep, op sy radikale beginsels - op daardie beginsels wat die geweldige betekenis van die gewone mens, die vryheid in Christus en die gelykwaardigheid van alle mense in die oog van God, verkondig het. Terwyl Paulus aan die één kant volgens sy radikale beginsel verkondig dat daar in Christus nóg Jood nóg Griek is, en gewillig was om tot die dood daarvoor te stry dat 'n Griek nie eers 'n Jood hoef te word voordat hy 'n Christen kon wees nie, bepaal hy tog volgens sy konservatiewe beginsel dat wie besnede is in sy besnedenheid moet bly en wie onbesnede is, hom nie moet laat besny nie. Dieselfde twee beginsels tref ons in verband met slawerny,<sup>(1)</sup> en die verhouding tussen man en vrou aan.

Paulus weet dat daar in die hemelse lewe nie meer in die huwelik uitgegee sal word nie en dat die orde van geslagte blykbaar alleen tot ons aardse lewe beperk is.<sup>(2)</sup> Hy verklaar dan ook luid en helder dat daar in Christus nie man en vrou is nie. En hoewel die orde van man en vrou nie op presies dieselfde basis staan as dié van slaaf en vryman of Jood en Griek nie, soos die taalaanwending moontlik ook aandui,\* maar 'n skeppingsorde is wat Paulus as sodanig erken, besef die apostel tegelykertyd dat die christelike broederskap, die kerk op aarde, moet heenwys na die volmaakte en nuwe wêreld van God, waar geslag as onderskeidingsfaktor weggeval het. Man en vrou is by God gelyk in waarde. Hierdie waarde-skatting van die vrou, as op gelyke voet met die man, het

(1) Gal. 3:27 en 28; Efesiërs 6:5; Kol. 3:4; Titus 2:9.

(2) Lukas 20:34-36.

\* W.M. Ramsay wys in sy "Hist. Comm. on the Galatians" op p. 386-9 daarop: "The change of form: bond nor free .. male and female springs from the feeling that the two cases are not precisely analogous." Ook Lightfoot: "The Epistles of St. Paul (Galatians)" p.150, wys daarop dat "in hierdie frase deur 'xat' vervang word: 'because the distinction now mentioned is different in kind: no longer social but physical.'"



veel bygedra om op aarde 'n gemeenskap op te bou waarin aan elke vrou 'n posisie gegun is in ooreenstemming met haar ewige waarde en roeping. Maar Paulus besef eweneens dat die orde van geslag 'n skeppingsorde is, hy weet dat die mens man en vrou geskape is, en hoewel hulle gelykwaardig voor God is, hoewel die verskille van geslag wegval, hoewel dieselfde etiese verpligtinge teenoor almal geld, sou enige sosiale boodskap wat met die feit van geslag in ons aardse lewe nie rekening hou nie, gedoem wees om hom op die rots van die realiteit te pletter te loop.<sup>(1)</sup> Sy konservatiewe beginsel wend hy derhalwe hier aan in die bewustheid dat die menslike lewe hier en nou midde in 'n wêreld van sonde uitgeleef word. Hy wend sy konservatiewe beginsel aan in die wete dat daar sekere ordes van die maatskappy is wat skeppingsordes is of ordes wat histories ontstaan het en (gedeeltelik altans) deur God gewil word. Daarom kon hy, naas sy radikale beginsel wat leer dat daar nie man en vrou in Christus is nie, tog skryf:<sup>(2)</sup> „Vroue wees aan julle eie manne onderdanig, soos aan die Here,” en „Vroue wees julle eie manne onderdanig soos dit betaamlik is in die Here.”<sup>(3)</sup> Hier het ons derhalwe albei beginsels: die radikale wat die toestand weergee soos dit in Christus is waar alle verskille van tydelike aard weggeval het, en die konservatiewe wat die ordes en onderskeidings van die aardse gemeenskap midde in die sonde erken en eerbiedig, omdat, en vir sover hulle deur God daargestel en gewil is.\*

(1) Rolston: The Social Message of the Apostle Paul, p.59.

(2) Efesiërs 5:22.

(3) Kol. 3:18.

\* Oor Galate 3:28 en 29: Lightfoot: The Epistle of St. Paul (Galatians) merk hier op: „Every barrier is swept away. No special claims, no special disabilities exist. The conventional distinctions of religious caste or of social rank, even the natural distinctions of sex are banished hence.” Hulle tel nie „in Christus” nie. Greydanus: Komm. op het N.T. (Galaten) p. 252, wys op hierdie selfde feit: „Men behoeft geen Jood te zyn, noch Griek, even min als slaaf of vrye om in Christus gedoopt te worden en zich met Hem te bekleeden.” En weer p. 257: „In de verbinding der geloovigen met Christus, in die gemeenschap met Hem, hebben deze onderscheidingen geene waarde, geven zy geen voordeel, werken zy geen nadeel.” Maar dit wil nie sê dat in die lewe en werksaamhede van die gemeente, en ten aansien van die ambte, daar bv. geen geslagtelike verskille gemaak mag word, asof dit hier sonder betekenis sou wees nie. (vgl. 1 Kor. 12, 13 et sq; 1 Kor. 14: 34 en 35).

Dit spreek derhalwe vanself dat daar steeds teen twee gevare gewaak moet word by die toepassing van die christelike beginsels in die sosiale lewe:

Eerstens moet gewaak word teen die gevaar van die radikale beginsel te handhaaf sonder om rekening te hou met die konkrete situasie, die aardse ordes van die bestaande, sondige maatskappy waarin Christene en die kerk moet leef.

Tweedens, egter, moet gewaak word teen die ewe groot of groter gevaar van die onvoorwaardelike handhawing van die konservatiewe beginsel, wat sal neerkom op 'n berusting in die status quo sonder om dit te sien en te beoordeel in die lig van die hoër orde.

Alle poginge om die radikale beginsels van die Christendom onvoorwaardelik toe te pas asof die werklikheid van sonde nie bestaan nie, kan alleen tot fanatisme en chaos lei. Maar daar moet met dieselfde erns gewaak word teen die neiging om die radikale beginsels van die Nuwe Testament opsy te stel asof hulle uitsluitlik vir die hemel betekenis het. Son berusting in die status quo is 'n miskiening van die Christendom. Die Christen is nóg radikaal nóg konservatief in die gewone sin van die woord, maar in alles en bo alles sal hy die wil van God soek. In die praktyk sal dit beteken dat hy nou sy gewig aan die radikale en dan weer aan die konservatiewe kant sal inwerp, al na gelang van omstandighede. Die Christen sal steeds die bestaande, die tydelike, die altyd-verbygaande beoordeel in die lig van die ewige en die onverganklike. Die aardse toestand moet al meer ooreenstem met die hemelse: „The relation between the radical and conservative principles must always be one of tension, and the basic interest of the church must always be on the side of the radical principle. The Church is supremely interested in the New Order of God which she proclaims.”<sup>(1)</sup> En hoewel die

---

(1) Rolston: The Social Message of the Apostle Paul. p. 65.



Christendom die bestaande ordes erken as in 'n beperkte sin 'n deel van die godgegewe situasie, „the Church is not primarily interested in the preserving of any of the existing orders.”<sup>(1)</sup>

Die Christen moet steeds besig wees om daardie dinge in die aardse maatskappy te verdring wat hy leer ken het as in stryd met die wil van God. W.M. Ramsay wys in sy kommentaar op die brief aan die Galate daarop dat die kerk nie geroepe was om te begin met die afskaffing van alle nasionale of sosiale distinkties nie, maar dat verskille wat geen blywende betekenis het nie sou wegval, namate die geloof in individue sou groei. Na gelang die kloof wat die aardse, strydende, onvolkome gemeente van sy volkome verwesenliking in Christus skei, oorbrug word, sou sekere deur die mens gemaakte onderskeidings ook verdwyn.

Terwyl Paulus in die algemeen vermaan tot die aanvaarding van die bestaande toestande en feite van die lewe en gebied dat die gees van broederskap daar ingedra sal word, doen hy meer: hy hou die ware toestand van die Christen vir hom voor: sy status soos dit in God is. Hierdie feit is swanger van sosiale betekenis: „But the words which Paul here uses (Gal. 3: 27 en 28), necessarily and inevitably imply that the Church, as it disengages itself from, and rises above the existing state of society, and as it remakes the facts of the world, must rise above these distinctions which have no reality in Christ.”<sup>(2)</sup>

(c). Die metode.

Nadat ons gelet het op die plek wat sosiale verlossing by Jesus ingeneem het en aandag gegee het aan die Christendom se verhouding tot die bestaande sosiale instellings, wil ons nog kortliks aandui wat die metode is wat by die sosiale hervorming en die toepassing van broederskapsbeginsels gevold mag word.

---

(1) Rolston: Op cit. p. 66.

(2) W.M. Ramsay: Historical Commentary on the Galatians. p. 386-9.

(a) Geen geweldadige hervorming:

Hoewel dit na aanleiding van ons vorige afdeling haas vanselfsprekend is dat Jesus van die begin af geweld afgekeur het as 'n metode om sy koninkryk daar te stel en geregtigheid op die troon te plaas,<sup>(1)</sup> moet ons ons stelling tog kortliks nader verklaar. Wel het Jesus die noodsaaklikheid van sosiale geregtigheid met groot krag beklemtoon en dit ook van die christelike broederskap en die mensheid verwag, maar nòg Hy nòg die vroeë kerk het revolusie en geweld voorgestaan. Jesus het hom nie ingelaat met burgerlik- of nasionaal-politieke sake nie. Hy weier konsekwent om Hom te bemoei met sivielregtelike sake (die erfenis-kwessie) sowel as staats-regtelike sake (die skatting aan die keiser). Hy het deurgaans geweier om Hom teenoor die outoriteite te laat plaas.<sup>(2)</sup>

Nòg Paulus nòg enige van die ander apostels was in die populêre sin van die woord revolusionêr. Hulle was selfs geen politieke hervormers nie. Hul het geweld nie voorgestaan nie, want vir hulle was liefde die fondament van die koninkryk van God.<sup>(3)</sup> Die metode wat in die koninkryk soos Jesus dit gepredik het toegepas word, is die metode van innerlike oortuiging en van oorwinning deur oortuiging:

"Nothing, I think, can be more directly contrary to the method of Jesus, than the method of militant revolution."<sup>(4)</sup>

Inge wys ook daarop dat ons in die metode wat die Christendom in sosiale verhoudinge toepas nooit 'n revolusionêre breuk met die verlede kry nie: "... Nor did the Christian Church ever commit the folly of the revolutionary who believes that it is possible to make a clean sweep of the past."<sup>(5)</sup>

- 
- (1) Emil Brunner: *The Divine Imperative*. p. 445, 469 et sq.  
vgl. ook Foakes Jackson: *Josephus and the Jews* p.89; ook Latourette: *A History of the Expansion of Christianity*, Vol. 1 p.244 et sq.
- (2) P.D. Chantepie de la Saussaye: *Het Christelyk Leven Deel II* p.142.
- (3) Schmidt: *The Social Results of Early Christianity*. p.172.
- (4) C. Gore: *Christ and Society*. p.57.
- (5) W.R. Inge: *Christian Ethics and Modern Problems*. p.39.



B.H. Streeter noem Jesus wel 'n "konstruktiewe revolusionêr" maar hy dink nie aan Hom as een wat gewelddadige middele sou voorstaan nie.<sup>(1)</sup>

Niemand kan verder van die moderne revolusiemaker met sy magsmiddels staan as Jesus nie. Nie alleen Sy metodes nie maar ook Sy mikpunt was so geheel anders. Nóg die leer van Jesus, nóg die groei van die vroeë kerk was 'n produk van sosiale agitasie of die gevolg van klassestryd.<sup>(2)</sup> Pilatus het Christus laat kruisig omdat Sy koninkryk van hierdie wêreld was, en die Jode het Hom laat kruisig juis omdat Sy koninkryk nie van hierdie wêreld was nie: "They laid information against Him before the Roman Government that He was a dangerous character; their real complaint against Him was precisely that He was not dangerous."<sup>(3)</sup> Hoe Christene en buitestaanders soms ook al die sosiale leer van die Christendom geïnterpreteer het, staan dit tog vas dat nie alleen Jesus nie maar ook Paulus die morele gelykwaardigheid van mense wat tot verskillende sosiale groepe behoort, altyd voorop stel. Voor God is alle mense één en gelyk. Maar deur voorskrifte soos 1 Thess.4:11 en Kor. 7:21, 24, ens. is dit ook duidelik dat die Christendom van die begin af nie 'n onmiddellike opheffing of vernietiging van alle verskille van stand en roeping voorgehou het nie.<sup>(4)</sup> Tereg beweer Emil Brunner dat die idee van Broederskap in die Nuwe Testament by die verskil in stand en posisie aangepas is: "To be of equal value in the sight of God does not necessarily mean equality in historical life. Rather, equality always means the removal of fellowship. Fellowship can only exist, where people are unequal; fellowship is only possible where we are necessary to each other."<sup>(5)</sup> In dieselfde gees skryf

(1) B.H. Streeter: The Spirit. p.352.

(2) E. Troeltsch: Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen. p.17 et sq.

(3) Prof. Seeley: Ecce Homo. p.27.

(4) Weizsäcker: The Apostolic Age, Vol. I, p.122.

(5) Emil Brunner: The Divine Imperative: p.213. Vgl. ook Osborn: Christian Ethics...p.129 et sq en Emil Brunner: Justice and the Social Order, p.63-71 "The Inequality of men". Ons het reeds in Afdeling B, Hoofstuk 1. p. na hierdie feit verwys.

Bezzant: „This supreme worth of man implies an equality of men, but it is a religious equality, based on their common relationship to one Father. It is not that men have inherent equal rights; for they have no rights outside that relationship which all have broken by their sin.”<sup>(1)</sup>

Dit spreek vanself dat as iemand binne die roeping of nering moet bly<sup>(2)</sup> waarin hy tevore was, dit in die praktyk beteken dat hy ook binne sy klas of stand sal bly, wat die aardse of sosiale lewe betref. Dit sluit uit die aard van die saak gewelddadige revolusie as hervormingsmiddel uit.

Die eise van broederlikheid en van morele gelykheid is herhaaldelik as eis vir almal gestel. Maar dit het nie 'n revolusie in die sosiale orde veroorsaak nie. Die gelykenis van die suurdeeg of die mosterdsaad wys in 'n heel ander rigting dan die revolusionêre. Revolusie en geweldpleging sou in algehele stryd wees met die innerlikheid van die etiek van Jesus.

(b) Sy innerlike benadering.

Christus se benadering van hierdie hele probleem van sosiale verhoudinge was innerlik. Hy wou in die eerste plek die mens verander en nie die instellinge nie. Sy beginsel was duidelik: as die sonde in die enkeling oorwin kan word, sal die wrange gevolge van die sonde ook in die maatskappy verdwyn. Die sosiale probleem is vir Hom eintlik 'n etiese probleem.<sup>(3)</sup> Christus behandel derhalwe sosiale probleme ook alleen vir sover hul etiese probleme is. Hy het die sosiale probleem altyd uit die etiese en nooit

- 
- (1) J.S. Bezzant: Chr. and the Crisis, p.216; Vgl. ook vir ongelykheid H. Bavinck: Verzamelde Opstellen, p.149; 162-171. Vgl. ook W.R.Inge: Chr. Ethics and Modern Problems, p.220-221. „Equality is only equality before God; it carries with it no claim to economic equality.” So beweer ook Osborn: Op cit. p.129: „In His Social Ethics Jesus did not accept the idea of equality, except in the sense that all have certain fundamental rights before God... He did not teach equality, but higher responsibility for superior position or attainment.”
- (2) 1 Thess. 4:11; Kor. 7:21, 22, 24.
- (3) Nitti: Catholic Socialism. Preface p. xii.



uit die bloot ekonomiese of politieke oogpunt beskou nie: „Het heil brengt Hy niet in aardsche toestanden, maar tot het hart.”<sup>(1)</sup> Die evangelie toets alle dinge - ook die sosiale verhoudinge en toestande - aan die wil van God. Om dit alles van die etiese sy te besien, laat die evangelie die lig val op alle toestande en verhoudinge in hul samehang met die sedelike beginsels wat God daargestel het vir alle mense.<sup>(2)</sup>

Maar die veranderde, die wedergebore individu - hy wat besef dat God regeer en alles in almal is en dat ons volgens Sy wil moet leef en moet wandel en Sy lig moet versprei - moes die middel wees om die maatskappy algaande te verander. Daarom het Jesus nie begin by die maatskaplike toestande nie maar by die individu. Daarom was daar by Hom ook geen poging om uitwendige toestande in die maatskappy te verander nie maar wel innerlike toestande in die harte van mense: „Natuurlik, omdat niet van buiten naar binnen, maar van binnen naar buiten God's werk gaat.”<sup>(3)</sup> Peabody spreek dieselfde gedagte uit: „His social doctrine is not one of fact or doctrine but one of spirit and aim.”<sup>(4)</sup> Hy dien die wêreld en die sosiale lewe nie deur organisasie nie maar deur inspirasie. Tereg het Herbert Spencer beweer: „There is no political alchemy by which you can get golden conduct out of leaden instincts.”<sup>(5)</sup>

Hier het Jesus begin - by die harte van mense. Hy sou die harte van mense verander sodat 'n gees van agting en van broederlikheid in menslike verhoudinge sou heers. Sodoende sou die weg gebaan word na 'n sosiale orde van geregtigheid, gebaseer op broederlike liefde en die erkenning van die

- 
- (1) P.D. Chantepie de la Saussaye: Het Christelyk Leven II. P. 363.  
 (2) H. Bavinok: Verzamelde Opstellen. p.150.  
 (3) J.R. Slotemaker de Bruine: Chr. Sociale Studien Vol. 1. p.271.  
 (4) P.G. Peabody: Jesus Christ and the Social Question. p.123 et sq.  
 (5) Herbert Spencer: The Coming Slavery, in Popular Scientific Monthly, Apl. 1884, aangehaal deur Peabody op cit. p.112.

inherente waarde van elke mens.<sup>(1)</sup> Dit was die metode van die koninkryk van God. Dit beteken dat deur woord en voorbeeld die mens se hart en gees só sou opgebou word dat hy in staat sou wees om die gemeenskap te beïnvloed. As kind van God, as broer van sy medegelowige en naaste van alle mense, sou hy sy verantwoordelikheid teenoor sy medemens aanvaar en terwyl hy die bestaande ordes en historiese instellings erken, die gees van broederskap in alle verhoudings indra. Die alternatief sou 'n sosiale beleid van uiterlike geweld en revolusie moes wees. Sodoende sou Christus moontlik wel 'n koninkryk kon daargestel het, maar sekerlik nie die koninkryk van God nie.<sup>(2)</sup>

Dit lyk by die eerste oogopslag asof die Christendom om hierdie rede as hervormende faktor op sosiale gebied swak moet wees en min vermag. Hierdie gevoel het 'n Engelse digter laat uitroep:

„We have preached Christ for centuries  
Until, at last, men learn to scoff  
So few seem any better off.”<sup>(3)</sup>

Maar juis hierin lê die krag van die Christendom en nie in 'n nuwe revolusionêre begin met die wegdoen van al die bestaande nie. Daardeur sou saam met die kwaad ook die goeie, die behoudende verwoes word, maar nou „gaat het geregeld en ongestoord verder, bouwend op het bestaande, dus prakties: en tegelyk inwendig vernieuwend, dus geestelyk.”<sup>(4)</sup>

Jesus het duidelik nie die weg van geweld gekies nie maar hierdie langsame weg van oortuiging deur onderwys, prediking en voorbeeld. Dit was Sy metode. Hy het Hom aan-gesluit by die bestaande en vandaar uit hervormend gewerk.<sup>(5)</sup>

(1) Schmidt: The Social Results of Early Christianity. p.160-161.

(2) McGiffert: History of Chr. in the Apostolic Age. p.516-7. vgl. ook Latourette: A Hist. of the Expansion of Chr. Vol.1. p.244-5.

(3) F.W. Farrar: Social and Present Day Questions, p.7.

(4) J.R. Slotemaker de Bruine: Chr. Sociale Studien I. p.272.

(5) vgl. Karl Barth: Das Wort Gottes und die Theologie E.T. p.299-300.



Hierdie taak nl. om die mens innerlik te verander en daardeur die maatskaplike instellinge te suiwer en te vernuut, is 'n veel meer fundamentele en diepgaande taak dan die daargestelling van 'n politieke of ekonomiese orde.

Christus het inderdaad niks van die bestaande ordes afgeskaf nie, maar die bodem is weggegrawe en die wortels afgevreet van veel wat verkeerd was in die sosiale verhoudinge. Die onchristelike daarin moes sterf met die groei van die Christendom.

Toe Jesus geweier het om die weg te volg van die politieke en sosiale hervormer het Hy dit gedoen terwille van iets wat hoër en meer blywend was, terwille van iets wat nie deur die tyd of veranderde omstandighede van sy waarde ontroof sou word nie maar wat as 'n bronwel van regte motiewe en gesindhede te alle tye en onder alle omstandighede sy krag sou behou.

Deur 'n gemeenskap van gelowiges in die lewe te roep wat deur Hom aan God die Vader, en so die een aan die ander as broers verbind is, sou Hy die samelewing van alle eeue en alle sosiale verhoudinge en instellinge blywend beïnvloed.<sup>(1)</sup>

Deur hul gedrag - en nie deur revolusionêre aksie nie<sup>(2)</sup> - sou hierdie gemeenskap die hoedanighede van waarheid, liefde en broederlikheid indra in al die bestaande ordes. Deur die volmaakte orde van God altyd voor te hou in plaas van die status quo sou die Christendom op alle terreine die bestaande instellinge uitdaag en van binne hervorm.

#### SAMEVATTING:

Neem ons 'n oorsig oor die wye gebied wat ons in hierdie hoofstuk in verband met die aard en toepassing van die christelike sosiale leer gedek het, kan ons met hierdie opsomming en samevatting volstaan:

(1) Beyschlag: New Testament Theology Vol. 1. p.289.

(2) C. Smeenk: Christelyke Sosiale Beginselen. p. 404 et sq.  
vgl. ook H. Bavinck: Verzamelde Opstellen. p.134.

(a) Hoewel Christus nie in die eerste plek na die aarde gekom het as sosiale hervormer nie, maar om persoonlike verlossing te bring, het die christelike leer wel groot betekenis vir die sosiale lewe en instellinge. Die Christendom is nie alleen jenseitig nie maar ook diesseitig.

(b) Die Koninkryk is nie alleen innerlik of alleen eschatologies nie, maar het ook betekenis vir die aardse gemeenskapslewe van die mens en vir al daardie instellinge wat die geenskapslewe van die mens op aarde beïnvloed en beheer. Dit bestaan reeds en dit kom nog.

(c) Die christelike sosiale leer het die erkenning van die bestaande ordes en instellinge as uitgangspunt, en werk vandaar uit hervormend en vernuwend. Terwyl dit die bestaande ordes en instellinge erken, berus dit egter geensins in die status quo nie, maar soek na die volkomene. Dit beklemtoon steeds die volkome orde van God en het hoegenaamd geen belang by die handhawing van enige bepaalde voorregte wat één ras of groep bo 'n ander mag hê nie. Die konservatiewe beginsel in die christelike sosiale leer moet nooit verdraai word om te beteken dat die Christendom 'n vesting is van die status quo nie. Die Christendom soek die wil van God en terwyl dit rekening hou met die bestaande ordes en historiese instellinge, mag dit nooit daarmee vereensolwig word nie. Binne al die bestaande ordes en instellinge geld die wil van God as norm.

(d) Die metode waarvolgens die Christendom in die sosiale lewe werk, is nie die van gewelddadige vernietiging van die status quo nie, maar dié van 'n innerlike benadering van die hele sosiale probleem. Die wedergebore individu word beskou as die sleutel tot die hervorming van die hele sosiale situasie.

(e) Die eise van broederskap en liefde moet, ten spyte van alle beperkinge van die bestaande ordes, steeds gehandhaaf



en ingedra word in alle menslike verhoudinge en instellinge. Dit is in die wese van die Christendom om al daardie faktore te probeer uitskakel, wat die toepassing van die ideaal van die broederskap van alle gelowiges en (in wyer sin) van alle mense, benadeel en teenstaan. Dit hou egter rekening met konkrete situasies en bly realisties in die toepassing daarvan. Die grondbeginsel van die Koninkryk is en bly die liefde wat sig in diens teenoor almal openbaar.<sup>(1)</sup>

(f) Die waarde van die mens as skepsel en kind van God mag nooit veronagsaam word nie. Alle mense is voor God gelyk en oneindig in waarde. En hoewel die Christendom nie die ekonomiese of sosiale gelykheid van alle mense leer nie, maak sy hoë waardeskatting van die mens tesame met die leer van naasteliefde, dit vir die Christen verpligtend om toe te sien dat sosiale toestande waarin die waarde van die mens en die naasteliefde versmoor en geweld aangedoen en misken word, nie sal bestaan nie. Die hele etiese en godsdienstige basis van christelike broederskap is swanger aan sosiale implikasies en voer noodwendig 'n besliste en voortdurende stryd teen ongesonde sosiale toestande, en stel daarteenoor die beginsels van die Koninkryk wat op broederskap in die praktyk aanstuur: „Welk een ommekeer bracht dat Evangelie in die oude wereld teweeg; eene hervormende kracht werd daardoor aan de mensheid geschonken: alle menschen voor God gelyk. Niemand om zyn stand of rang, om zyn eenvoud of geringheid by Hem achtergesteld. Onder alle volk en geslacht is Gode aangenaam elk die Hem vreest. Dat is verheffing van stand, dat de geboorteure eener nieuwe menschheid, dat de aanvang van een

---

(1) Joh. 13:2 - 15. Vgl. Emil Brunner: The Divine Imperative p. 321 - 2 et sq. 'We are commanded to meet our neighbour only in love' en 'There is no possibility of not hating, save one: to love, and indeed to love the neighbour as thyself' p.320. Vgl. ook Beyschlag: N.T. Theology Vol.I. p.115. 'He only belongs to the Kingdom of love as a recipient who also wishes to belong to it as an agent'. Vgl. ook Hachiro Yuaso: The Student World: 1st Quarter 1944, p. 37 et sq.

nuwe maatschappij." <sup>(1)</sup>

En dit alles bly waar hoewel die evangelie uitwendig die natuurlike verhoudinge en instellinge eerbiedig <sup>(2)</sup> en die bestaande ordes aanvaar, en hom aansluit by alle natuurlike verhoudinge wat in die menselike kragtens die wil van God bestaan. Die beginsels aangegee is so ryk en so dringend, werk so diep en hartgrondig, <sup>(3)</sup> en die gees van broederskap stel sulke dringende eise vir hervorming van binne-uit dat dit op die duur geen aardse verhouding onveranderd sou laat nie: die Christendom het niks verander nie, maar het die woord gespreek waardeur alles verander sou word. <sup>(4)</sup>

Die verpligting wat in die sosiale lewe op die Christen rus is die plig wat die Skrif hom opleë uit hoofde van die feit dat hy die broeder van sy medegelowige en die naaste van sy medemens is.

---

(1) H. Bavinck: Verzamelde Opstellen. p. 147.

(2) McGiffert: History of Christianity in the Apostolic Age. p. 516-517.

(3) Neander: Life of Jesus Christ. p. 344.

(4) J.R. Slotemaker de Bruine: Christelyke Sociale Studien I. p. 273.



AFDELING C:

HOOFSTUK I

DIE BROEDERSKAP VAN DIE VROEË KERK

INLEIDING.

- (a) Innerlike faktore wat die broederskap bevorder.
- (b) Uiterlike faktore.
- (c) Die broederskap 'n nuwe gemeenskap.
- (d) Die name vir die vroeë Christene.
- (e) Die christelike broederskap en die mensheid.  
Die waarde van elke mens.
- (f) Onderlinge byeenkomste en verpligtinge.  
(1) Byeenkomste. (2) Verpligtinge.
- (g) Die Parousia.
- (h) Samevatting.

AFDELING C.HOOFSTUK I.DIE BROEDERSKAP VAN DIE VROEË KERK

Voor ons die toepassing van die christelike broederskapsleer op 'n paar spesifieke terreine van die sosiale lewe en bestaande maatskaplike instellings volledig bespreek en nagaan hoe die vroeë kerk hierdie beginsels verstaan, en in hoeverre dit toegepas is, wil ons eers die vraag beantwoord: In hoeverre het die vroeë kerk aan homself as 'n broederskap gedink, en sy lewe daarvolgens ingerig? Is die kerk deur 'n broederlike gees gekenmerk? Hoe het die kerk in sy eie lewe en sy eie organisasie christelike broederskap verstaan en toegepas?

Heel aan die begin kry ons hierdie beeld van die vroeë kerk: En hulle het volhard in die leer van die apostels en in die gemeenskap en in die breking van die brood en in die gebede.... en almal wat gelowig geword het, was bymekaar en het alles gemeenskaplik besit. <sup>(1)</sup> Tereg merk Gore op dat daar nooit 'n minder individualistiese goddiens as die christelike was nie. <sup>(2)</sup> Die besef van eenheid <sup>(3)</sup> en gevoel van broederskap het die lewe van die vroeë kerk ten minste gedurende die eerste drie eeue gekenmerk. Ten spyte van groot inwendige groei en veranderinge, ten spyte ook van baie feile, ten spyte selfs van skeuring en vervolging, het die vroeë kerk sy besef van essensiële broederskap nie verloor nie. Die Christene was van die begin af 'n broederskap en het daarvolgens gehandel: „Christianity was, and grew because it was, a great fraternity. The name „brother“ by which a Jew addressed his fellow-Jew, came to be the ordinary designation by

---

(1) Hand. 2:42, 44.

(2) Gore: Christ and Society... p.71.

(3) McGiffert: History of Christianity.... p.636.

Vgl. ook K.S. Latourette: A History of the Exp. of Chr. Vol. I, p.63. „Very early indeed the conviction arose of a Chr. community.“



which a Christian addressed his fellow-Christian. It vividly expressed a real fact."<sup>(1)</sup>

Waar ons in hierdie hoofstuk die broederskap van die vroeë kerk wil beskou soos dit in sy lewe en sy denke gedurende omstreeks die eerste drie eeue geopenbaar is, gaan ons om verstaanbare redes opsetlik in 'n studie van hierdie aard nie streng histories-chronologies te werk nie. Ons volg, met die idees en beginsels van christelike broederskap soos ons dit in die Skrif aangedui vind, die hoofgange van die groei en ontwikkeling van die vroeë kerk. Ons probeer aandui watter rol genoemde beginsels in die lewe en die gedagte van die vroeë kerk gespeel het, en in hoeverre die vroeë kerk daardeur gekenmerk is.

Dwarsdeur die Nuwe Testament, wat immers self tot die begin van die kerkgeskiedenis behoort, word die gees van intense broederliefde geopenbaar en as verpligting vir die gelowiges voorgehou. Tereg sê Harnack na aanleiding van die evangelie: „Its tendency to union and brotherliness is not so much an accidental phenomenon in its history as the essential feature of its character. The Gospel aims at founding a community among men as wide as human life itself and as deep as human need..... But the message is bound up with the recognition of the infinite value of the human soul....."<sup>(2)</sup> Die vroeë kerk het die waarde van die mens, as skepsel en kind van God, nooit uit die oog verloor nie.

Die spontane broederlike gevoel wat in die eerste dae van die gemeente in Jerusalem so sterk op die voorgrond was,<sup>(3)</sup> het ontspruit uit die innige verband wat gelowiges tussen die liefde tot God en die liefde tot die mens aangevoel het.<sup>(4)</sup> Hulle het nie alleen elke mens beskou as 'n

(1) E. Hatch: The Organisation of the early Chr. Churches.... p.44.

(2) A. Harnack: What is Christianity.... p.100 - 101.

(3) Handeling 2 en 4.

(4) W.Y. Craig: Man and Christian Civilization.... p.192.

skepsel van God nie, maar as iemand vir wie Christus gestorf het. Elke medegelowige is in die innigste sin as broeder gereken.

Op hierdie gees van eenheid en broederskap het die vroeë kerk voortgebou ook toe daar ver buite die grense van Palestina gemeentes onder die heidene gestig is.

Die indruk wat die vroeë Christendom op ons maak, is dan ook die van 'n warme en innige, spontane broederskap<sup>(1)</sup> wat deur onderlinge liefde gekenmerk en in 'n gemeenskaplike geloof gewortel is.

Dwarsdeur die Romeinse Ryk het die christelike gemeenskappe ontstaan as spontane, homogene sosiale groepe<sup>(2)</sup> saamgebind alleen deur die geloof in die een Heer en deur die liefde tot Hom. Wat hul herkoms en agtergrond betref, was hierdie christelike gemeenskappe egter nie homogeen nie:<sup>(3)</sup> "It embraced all the social and racial types of the ancient world. It gathered from all religions. It overstepped all the barriers of birth, sex and prejudice which could then keep men apart, Roman and Jew, lettered and unlettered, freeman and slave, fisherman and patrician, harlot and merchant, they were all represented in that manyhued fraternity, and they were all bound together in bonds of friendship and intimacy<sup>(4)</sup>"

Ten spyte van alle verskille was die gelowiges een groot familie. Dit ly hoegenaamd geen twyfel dat die vroeë Christene hulself nie alleen as 'n broederskap beskou het waarin

- 
- (1) Schmidt: *The Social Results of Early Christianity...* p.176 et sq. Vgl. ook Tertullianus *Apol.* XXXVIII en XXXIX: "Die wereld is een groot republiek, 'n groot familie van Gods kinders".
- (2) Latourette: *A Hist. of the Expansion of Chr.* Vol.I. p.100 - 110 wys daarop dat teen die einde van die derde eeu die Christendom al oor die grense van die Romeinse Ryk self uitgebrei het.
- (3) K.S. Latourette: *A Hist. of the Expan. of Christ.* Vol. I. p.251, et sq. stel die vroeë Christendom teenoor die Judaïsme wat net sowel 'n rasse- as 'n godsdienstige samestelling was: "The Chr. Churches in contrast have been recruited from many races and the tie which holds them together is not one of blood."
- (4) M. Spencer: "Christianity and History" in *Chr. and the Crisis.* p.230.



hulle almal in Christus gelyk is nie, maar dat hulle ook so geleef het teenoor mekaar, hoewel hulle in die gewone lewe nog here en slawe, nog rykes en armes was. Hierdie verskille het niks toe- of afgedoen aan hul doop of toetrede tot die broederskap nie. Die doop was dieselfde vir alle mense; dit was die seël van geestelike gelykheid. In die nagmaal het almal van die een brood geëet. Die ryk man het niks op die arm man voor gehad nie of die heer op sy slaaf of die Jood op die Griek nie. Hulle het binne die kerk dieselfde status voor God en voor hul medegelowiges gehad. Daar was hul in gees en waarheid broers. In 'n vyandige wêreld het hulle vreugde en besieling gevind in onderlinge gemeenskap.

Die vroeë Christen, wat dikwels deur vervolging van stad tot stad gedryf is of as pelgrim op reis was van een land na 'n ander, is op sy omswerwinge steeds met vreugde in die kring van sy medegelowiges verwelkom en huis en haard aangebied.

(a) Innerlike faktore wat die broederskap bevorder.

In die eerste plek was sekere innerlike faktore vir die gees van broederskap verantwoordelik. Dat die leer van Jesus en die apostels in die vroeë Christendom 'n geweldige sosiale mag was wat die ontluikende kerk tot 'n eenheid, 'n broederskap in Christus, moes saambind, is haas vanselfsprekend. Die bewustheid van 'n broederskap (fraternitas) 'n „Nuwe mensheid" of 'n nuwe, eie gemeenskap te wees, het dan ook van die begin af tussen Christene bestaan en hulle aan mekaar verbind.<sup>(1)</sup> Justinus verklaar dat die woorde van Ps. 45:10 vir die kerk bedoel is, om ons te leer om ons ou voorvaderlike gewoontes te vergeet.<sup>(2)</sup>

---

(1) Aristides 16(5).

(2) Justinus: Dial. 63(224).

Die brief aan Diognetus doen 'n beroep op hom om sy ou vooroordele af te werp en as 'n nuwe man na 'n nuwe leer te luister.<sup>(1)</sup> Harnack laat sonder twyfel reg aan die feite geskied wanneer hy beweer dat die christelike gemeenskap iets nuuts en unieks was in die Grieks-Romeinse wêreld.<sup>(2)</sup>

Dit is tewens duidelik dat Christus van die begin af aan die voortgang van sy gemeente gedink het in terme van onafgebroke gemeenskap.

Die vroeë Christene is dadelik in gemeenskappe saamgetrek en isolasie is van die begin af afgekeur. Om 'n Christen te wees het beteken om lid te wees van 'n gemeenskap.<sup>(3)</sup> Die Nuwe Testament self<sup>(4)</sup> sowel as die patristiese geskrifte dring sterk by alle gelowiges aan op aktiewe lidmaatskap, op deelname aan en vereenselwiging met die lewe van die broederskap.<sup>(5)</sup> Die Christendom het dan ook van meet af bestaan nie as 'n godsdiens van aparte individueë nie, maar as 'n bepaalde gemeenskap, die ἐκκλησία, die gemeenskap van die heiliges. Daar was van die begin af alleenlopers (μονάζοντες), maar die sosiale aspek van die nuwe lewe staan oral op die voorgrond. Die Christene maak van die begin af 'n eenheid uit en staan as verlostes teenoor mekaar in die innige gemeenskap van die liefde en die geloof. Daar was immers een Heer en alle gelowiges het gedeel in een geloof en een doop. Die beginsels vir hul nuwe gemeenskapslewe as gelowiges, as broers en susters in Christus, het hul van die Meester self en die apostels ontvang. Deur die prediking van die evangelie het hul tot geloof gekom afgesien van die feit of hul tevore Jood of heiden was. Hulle het lede geword

(1) Ad. Diog. 11.1.

(2) Harnack: The Mission and Exp. of Christianity. Vol.I. p.431 - 444.

(3) E. Hatch: The Organisation of the Early Chr. Churches p.162.

(4) Hebreërs 10:25.

(5) Pastor van Hermas: Sim. 9:26,3 ens.

Tereg beweer Emil Brummer "Het Woord en de Wêreld" p.90. "Individueel, privé-Christendom is een contradictie".



van hierdie nuwe gemeenskap alleenlik deur die geloof in Christus. Dit is duidelik dat hul rondom die lewende Christus en Sy woorde hul eie gemeenskaplike lewe moes opbou. Gedurende die eerste eeu was die eenheid van die universele kerk egter meer 'n eenheid van gees as van organisasie.<sup>(1)</sup>

(b) Uiterlike Faktore:

Maar naas hierdie innerlike faktore wat die vroeë Christene op gemeenskap met mekaar aangewys het, was daar ook groot en groeiende uiterlike faktore. Die vroeë kerk wat as spontane geloofsbroederskap begin het, het met verloop van jare almeer vaste vorme aangeneem. Nie alleen sy eie ontwikkeling en groei nie, maar ook die aanslae van sy vyande het organisasie noodsaaklik gemaak. Veral drie faktore het meegewerk om die spontane geloofsbroederskap om te skep in 'n hegte organisasie: ernstige aanvalle teen sy leer en sy lewe, skeuringe van binne en vervolginge deur die staat.<sup>(2)</sup>

Aanvalle teen die leer en die lewe van die Christendom het nie uitgebly nie. Nie alleen van die kant van die Jood was daar aanvalle op die vroeë kerk nie, maar ook die heidense denkers het spoedig teen die nuwe geloof gereageer en dit met groot venyn of met bespotting begroet. Dit was vir sy eie voortbestaan essensieel dat die kerk as eenheid hierteen sou optree en sy geloof sou verdedig. So ontstaan 'n uitgebreide apologetiese literatuur.

Maar aanvalle van buite was nie die enigste gevaar wat die kerk bedreig het nie. Met die verbasende groei van die kerk en die verspreidheid van die christelike gemeentes het skeuringe van binne 'n steeds groter rol gespeel. Dwaalleer het ingedring en sektes is gevorm.

(1) McGiffert: History of Chr. in the Apostolic Age.... p.638.

(2) Vgl. McGiffert: History .. " " " " .... p.644 et sq.  
Ramsay : The Church in the Roman Empire p.226 et sq: Latourette:  
Hist. of the Expansion of Chr. Vol 1. p. 66-144.

Veral in die tweede eeu neem die neiging tot sektevorming toe. Daarteen moes gewaak word. Ook dit het die kerk op hechter organisasie aangewys. Die eenheid van die geloof moes behou word.

Maar daar was nog 'n derde faktor wat die kerk tot hechter organisasie geforseer het. Dit was vervolging deur die staat.

Die klein groepies Christene van die eerste jare het gou vermeerder, en die periodieke vervolginge deur die staat wat hul vanaf 64 na Christus byna drie eeue lank moes verduur, het hul op mekaar vir gemeenskap aangewys soos niks anders kon nie.<sup>(1)</sup>

Hierdie lang reeks vervolginge wat vir die Christene groot lye meegebring het en wat eers tydens die bewind van Constantyn finaal beëindig is, het die gelowiges wat getrou gebly het steeds nouer saamgebind. Hulle het dieselfde stryd gevoer vir gemeenskaplike behoud. Maar dit sou 'n fout wees om te meen dat die warme eenheidsgevoel onder die vroeë Christene eers met die vervolginge ontstaan het. Dit was daar van die begin af.<sup>(2)</sup> Dit is alleen deur die vervolginge verdiep. Toe die verspreide christelike gemeentes die slagoffers geword het van die woede van die staat, het hul egter geen ander keuse gehad as om hulself deur organisasie nouer aaneen te skakel nie. Maar agter hierdie organisatoriese eenheid lê daar die diepere eenheid van die liefde en die geloof.

Ten spyte van die groot stryd wat die vroeë kerk moes voer en van sy fenomenale groei dring die oortuiging hom aan ons op dat oor die algemeen die kerk van die eerste drie eeue daarin geslaag het om sy essensiële besef van broederskap te handhaaf.<sup>(3)</sup>

(1) Hand. 4:1-3; 6:9-14, ens.

(2) Hand. 2:42, 44.

(3) Gore: Christ and Society.



Dit is egter ook belangrik om daarop te let dat daar met die groei en ontwikkeling van die kerk 'n merkbare verskuiwing in beklemtoning plaasgevind het in die rigting van groter nadruklegging op leersuiwerheid.

Die verrassende groei van die kerk en sy verspreidheid oor groot gebiede het die moontlikheid van uiteenlopende en afwykende beskouinge binne die broederskap 'n steeds groter gevaar gemaak. Die eenheid van die geloof het in groot gevaar verkeer. Daarby het die stryd wat die kerk teen sy vyande moes voer ook meegehelp dat daar algaande almeer nadruk op leersuiwerheid gelê is. Die Christendom gee homself steeds meer rekenskap van die grondwaarhede van sy geloof. Dit is duidelik uit die voorskrifte vir die gelowige gemeenskappe dat waar die hoofklem buite die nuwe Testament aanvanklik op lewensheilighede en op die morele sy van die broederskap, as heilige volk, geval het, dit algaande verskuif is na 'n beklemtoning van die suiwerheid van die leer - die eenheid van die geloof. Leersuiwerheid geniet binne die broederskap steeds meer die hoofaandag.

Aanvanklik egter is daar 'n oorheersende beklemtoning van die etiese sy van die lewe. Die tweede brief van Clemens en die pastor van Hermas lê groot nadruk op die praktiese verpligtinge tot geregtigheid en heilighede van wandel. Net soos die toestand van die mens voor sy bekering altyd sondig is, so moet hy na sy bekering rein en sonder sonde wees.<sup>(1)</sup> Daar word dikwels op straf en beloning gewys, en dat die christelike lewe nie alleen 'n wandel in geregtigheid is nie, maar ook 'n wandel volgens die goddelike gebod.<sup>(2)</sup>

Die vroeë kerk het dit ook, wat sy eie pleitbesorgers

(1) Hermas: Sim. IX; XVI:2.

(2) I.Clemens iii, iv, v; Aristides 15(iii).

betref, nie altyd gelukkig getref nie. Die Christendom het nog rondgetas om rigting te vind. Verskillende kerkvaders en apologete se uitsprake oor dieselfde saak verskil sterk van mekaar.<sup>(1)</sup> Meer as een van die vroeë christelike apologete en skrywers het idees verkondig wat 'n sterk inslag van hellenisme of die heersende filosofieë gedra het.

Al hierdie verskillende faktore het meer organisasie noodsaaklik gemaak.<sup>(2)</sup> Alreeds vanaf die einde van die tweede eeu begin die kerk al meer die kleur aanneem van 'n rigoristiese organisasie met klerus en leke, en stuur hy sterker in die rigting van meer uiterlike uniformiteit.<sup>(3)</sup> Gedurende die derde en veral die vierde en vyfde eeue sou die neiging geweldig toeneem, totdat die besef van christelike broederskap uiteindelik haas alleen nog in die kloosters aangetref word, en Christene vergeet om mekaar lief te he. Maar hierdie ontwikkeling val buite ons tydvak.

Dit staan egter vas - soos ons sal aantoon - dat die liefde van die Christene vir mekaar, soos in die tweede en derde eeue geopenbaar, as 'n nuwe verskynsel in die wêreld erken is. Die vriende van die Christendom roem daarop en die vyande spot daarmee. Getuienisse van die krag en die lewende werklikheid van daardie liefde kom ons gedurig teë, nie alleen in die beskrywinge van christelike apologete soos Aristides nie,<sup>(4)</sup> maar ook in die spot van 'n heidense Lucianus.<sup>(5)</sup> Deur die groot vervolginge heen vanaf 64 na Christus is daar groot druk op die eenheid van die broederskap

(1) So bv. Tertullianus se minderwaardige opvatting van die huwelik teenoor dié van Clemens wat gesond is (Ström.7:12); of Tatianus en Tertullianus se kosmopolitisme of Justinus se millenisme.

(2) McGiffert: History of Christ. in the Apost. Age....p.661.

(3) Scullard: The Ethics of the Gospel..... p.109.

(4) Sy Apologia geskryf 138-161 A.D.

(5) W.R. Inge: Chr. Ethics and Modern Problems...p.84 et sq.

Vgl. ook Schmidt: The Soc. Results of Early Chr... p.172, et sq.



uitgeoefen, maar dit bly van die vroeë kerk waar dat daar ten spyte van druk van buite en stryd van binne, tog oor 'n breë front vasgehou is aan die leer van Jesus en die apostels en dat die gesindheid van die onderlinge liefde gehandhaaf is. Dat die band van die broederskap lewend gebly het, sal ons uit geskrifte uit die eerste eeue aantoon.<sup>(1)</sup>

(c) Die christelike broederskap 'n nuwe gemeenskap.

Aanvanklik het die christelike gemeenskappe noue kontak met die sinagoge bly behou, maar namate die vyandigheid van die Jode toeneem en groot getalle heidene vir wie die verband met die sinagoge nooit iets beteken het nie, tot die Christendom toetree, was dit onvermydelik dat hul rondom hul nuwe geloof 'n eie gemeenskapslewe sou opbou. Twee idees het heel vroeg al sterk op die christelike gemeed ingewerk: Eerstens, dat alle mense potensiële broers van die Christen is en, tweedens, dat die geloof die een ware grondslag vir broederskap uitmaak. Rondom die lewende, verrese Christus as middelpunt is hul tot eenheid saamgebind, eers spontaan en later al meer as 'n organisasie: „The community of believers became the Christian Church. It is true that they claimed for themselves the heritage of the promises made by God to His chosen people, but even more strongly did they feel that they were a new society of which the head was the living Lord Jesus Christ”.<sup>(2)</sup>

Hulle het heel vroeg aan hulself - wat hul agtergrond, ras of stand ook al was - as 'n nuwe eenheid, as 'n heilige priesterdom,<sup>(3)</sup> as 'n uitverkore geslag,<sup>(4)</sup> as een liggaam met baie lede, begin dink. Hierdie besef van eenheid en van 'n nuwe gemeenskaplike band wat alle gelowiges aan

(1) Vgl. ook T.M. Lindsay: *The Church and the Ministry in the Early Centuries* p.173 et sq.

(2) Jackson - Lake: *The beginnings of Christianity*. Vol. I, p.345.

(3) 1 Pet. 2:5.

(4) 1 Pet. 2:9.

mekaar verbind reeds deur al die skrywers van die Nuwe Testament beklemtoon en is 'n feit van groot sosiale betekenis. Die gelowiges maak 'n nuwe, hegte eenheid, 'n broederskap van liefde en geloof uit.

Die apostel Johannes noem die Christene klein kindertjies wat vir hul groei die gesonde atmosfeer van die christelike broederskap nodig het. So betekenisvol is die broederskap dat 'n mens daarvoor sy lewe veil moet hê.<sup>(1)</sup> Die briewe van Paulus is vol van die gedagte van christelike broederskap. 'n Christen se eerste plig lê in die kring van die huisgenote van die geloof.<sup>(2)</sup> Alle Christene is medeburgers van die heiliges en huisgenote van God.<sup>(3)</sup> Petrus gebruik nie alleen die term „broederskap” nie, maar leer ook uitdruklik dat die gelowiges hierdie nuwe broederskap eerste moet stel. Hy beveel die gelowiges om die broederskap lief te hê.<sup>(4)</sup> Jesus Christus self is die middelpunt van die nuwe familie.

Die vroeë apologete lê ook veel nadruk op die gelowiges as nuwe gemeenskap. Reeds Aristides beskou die Christene as 'n derde ras<sup>(5)</sup> naas die Jode en die heidene, en wat meer is, hulle oorsprong is in Christus. Al die skoonheid in die wêreld is van hulle afkomstig en as gevolg van hulle gebede bly die wêreld voortbestaan. In die brief aan Diognetus gaan daardie vroeë skrywer in dieselfde gees voort,<sup>(6)</sup> deur dit voor te stel asof die Christene dieselfde rol in die wêreld as die siel in die liggaam vervul. Hulle is in die wêreld maar nie van die wêreld nie en hou die wêreld aanmekaar. Ook Justinus, net soos Aristides, beskou die Christene as 'n spesiale ras.<sup>(7)</sup> Hierdie vroegste

(1) 1 Joh. 3:16.

(2) Gal. 6:7.

(3) Efesiërs 2:19.

(4) 1 Pet. 2:17.

(5) Aristides 2(100).

(6) Ad. Diog. 6:1 - 3, 7.

(7) Justinus: Dial. 116 (416).



apologete dink sonder twyfel aan die kerk as 'n geestelike broederskap en nog nie as 'n organisasie nie.

Met die groot verspreiding van die Christendom het gemeentes in alle hoeke van die Ryk ontstaan, nie alleen rondom Jerusalem nie maar ook tot in die handelstede van Afrika en spoedig tot in Gallië. Onder mense van alle nasionaliteite en alle lewensomstandighede het die broederskap al groter en omvattender geword. Volgens Plinius, in sy brief aan Trajanus, het die Christendom in Klein-Asië so vinnig versprei dat die heidense tempels teen 112 na Christus al byna verlate en die heidense ritueel al onderbreek was. Tog is die wil van Christus onder al daardie verspreide gemeenskappe as die hoogste gesag erken. Van die begin af is Hy as die enigste hoof van die kerk erken.

Die individu wat uit die „bose wereld" gered word, tree in organiese verband met die kerk of die broederskap. Deur sulke diepe konsepsies soos „heiliges", „liggaam van Christus", „kerk van God" en „broederskap", het die apostels 'n skeidslyn getrek tussen die gelowiges en die verwarde massa buite: hier die heiliges en daar diegene wat buite staan... en almal, van Jerusalem na Rome, van Galasië na Korinthe, oor land en see, word saamgebind deur 'n gees van solidariteit.<sup>(1)</sup> Elkeen beskou die ander as sy naaste en sy broer, en homself as 'n slaaf om Christus se ontwil.<sup>(2)</sup>

Reeds heel vroeg word pogings aangewend om die verspreide broederskappe nouer saam te bind o.a. deur afgesante van een gemeente na 'n ander te stuur, deur reisende predikers en deur briewe wat gesirkuleer word onder die verskillende gemeentes.<sup>(3)</sup> Die Christendom het heel vroeg die waarde van kommunikasie besef. Veral Paulus dring sterk

(1) 2 Kor. 8:13 et sq.

(2) A. Deissmann: The Primitive Church and the lower Classes. The Expositor Vol. VII Seventh Series p.352.

(3) McGiffert: Hist. of Chr. in the Apost. Age.... p.64 - 6.

aan op inter-kommunikasie en bevorder dit.<sup>(1)</sup> Daar is baie blyke van 'n gedurige wisselwerking tussen die christelike gemeenskappe. Van die begin af het die christelike gemeenskappe daarna gestreef om die verwydering wat lang afstande veroorsaak, deur gedurige kommunikasie uit te wis. Hulle het daarna gestreef dat die verste broeder net so naby as die naaste beskou moet word. Paulus het dit as noodsaaklik beskou dat alle vertakkinge van die Christendom in noue aanraking met die moederkerk in Jerusalem bly. Uit Sirië het hy bydraes gestuur aan die behoeftiges van die moedergemeente. Ook die gemeentes in Galasië en later ook andere, word op dieselfde manier aan die kerk in Jerusalem verbind. Die liefdeoffers is met afgesante na Jerusalem gestuur: „as a testimony of the fraternal feeling that bound together all the scattered parts of the One Universal Church.”<sup>(2)</sup>

Die christelike literatuur teen die einde van die eerste en vroeg in die tweede eeu, is vol van die besef van die eenheid en broederskap van alle gelowiges. Veral merk ons dit in die brief van Clemens in die laaste kwart van die eerste eeu en in die briewe van Ignatius. Ignatius gebruik reeds die term universele of „Katolieke” Kerk.

Die Christene was bewus daarvan dat hul nie alleen tot die gemeentes van Efeze, Rome of Korinthe behoort nie, maar dat hul ook lede is van die een universele kerk van God.

In werklikheid het die kerk egter bestaan uit baie lossamehangende gemeentes wat elkeen in 'n groot mate eie tradisies en gebruike ontwikkel het. Met verloop van tyd het dit noodsaaklik geword om die aparte christelike gemeenskappe te organiseer en die losse geloofsbroederskap om te skeep in 'n sigbare kerk met 'n vaste regering en

(1) Rom. 12:13 1 Tim. 3.2. Titus 1.8.

(2) W.M. Ramsay: Pictures of the Apostolic Church, p.219.



algemeen geldende wette en met gesag om in gevalle van oortreding teen daardie wette tug toe te pas en die kerk van ongewenste rigtinge en elemente te suiwer. Die organisasieproses het begin voor die einde van die eerste eeu.

Reeds Hermas het die gedagte uitgespreek dat die kerk van sy onsuiewere lede gesuiwer moet word om so een liggaam, één gedagte, één gees, één geloof en één liefde te word.<sup>(1)</sup> Gedurende die tweede eeu het die organisasie van die kerk met rasse skrede vooruitgegaan en groot veranderinge vind plaas.

In plaas van rondtrekkende apostels en predikers wat tot die kerk as geheel behoort het, word dit in die tweede eeu almeer die gebruik om predikers te hê wat aan spesifieke werkkringe en gemeentes verbind is, waar hulle gesag voer. Hierdie neiging het tot gevolg die geleidelike ontwikkeling van die episkopale stelsel in die tweede eeu.

Teen die middel van die tweede eeu word biskoppe reeds dwarsdeur die kerk aangetref,<sup>(2)</sup> hoewel hul aanvanklik nog geen erkende magte besit om gehoorsaamheid van die broeders te eis nie. Die kerk het algaande besef dat hy 'n wêreldwye instelling is en dat hy 'n wêreldwye organisasie in die lewe moes roep. Celsus praat reeds teen 161 - 9 na Christus van die totaliteit van Christene, as τῶν ἀπό μεγάλης ἐκκλησίας<sup>(3)</sup> en dis waarskynlik dat hy hierdie terme van die Christene self oorgeneem het. Teen die einde van die tweede eeu het die spontane broederskappe reeds in 'n wêreldkerk ontwikkel.

#### (d) Die name vir die vroeë Christene:

Wil ons vasstel hoe die vroeë Christene sowel as hulle vyande aan hulle as groep gedink het, is dit lonend om die verskillende benamings vir die Christene na te gaan.

(1) Hermas: Similitude IX; XVIII: 2-4.

(2) McGiffert: History of Chr. in The Apostolic Age.... p.667.

(3) Origines: (Celsus v.59).

Dat die bewussyn dat hulle Gods volk is en 'n aparte eenheid uitmaak, reeds vroeg by die Christengroepe wakker geword het, merk ons alreeds uit die feit dat die gewone naam wat Christus aan Sy eerste volgelinge gegee het, naamlik μαθηταί (dissipels, leerlinge), binne 'n paar dekades in onbruik raak. Hierdie term word daarna alleen vir die eerste dissipels gebruik of vir die Christene van Palestina.<sup>(1)</sup> Vanaf die dae van Paulus verdwyn hierdie benaming geheel en al en word deur nuwe terme vervang. Christus se eerste dissipels was Sy leerlinge en Hy is leermeester, Rabbi of Meester ( διδάσκαλος, ἐπιστάτης ) genoem. Na die hemelvaart van Christus het Sy volgelinge die naam dissipel bly behou, hoewel hul tot op sekere hoogte self leermeesters geword het. Nie een van hulle het egter ooit die titel van Meester of Rabbi aanvaar nie. Hul het die verbod van Jesus onthou.<sup>(2)</sup> Nie een van hulle het ooit dissipels vir homself gemaak nie, maar alleen vir Christus. Hy bly derhalwe die enigste middelpunt vir alle gelowiges. Paulus waarsku uitdruklik teen partyskappe, met een of ander apostel of prediker as middelpunt in plaas van Christus.<sup>(3)</sup> Die christelike gemeenskap is nie volgens die aard van 'n filosofiese skool nie. Die band wat daar bestaan tussen die μαθηταί kon eerder aangegee word deur die woord Κοινωνία (Hand. 2 : 42), nl. deelgenootskap in dieselfde geloof. Die band van geloofs-gemeenskap kenmerk die broederskap. By Paulus word die woord Κοινωνία dikwels in hierdie verband gebruik.<sup>(4)</sup> Die dissipels was medegelowiges in Christus en medelede

(1) Harnack: The Mission and Expansion of Chr. Vol. I, p.400. Vir die nagaan van die name het ons naas die N.T. veral gebruik gemaak van genoemde werk van Harnack, asook Weizsäcker: "The Apostolic Age" en Soullard: "The Ethics of the Gospel". Ook T.M. Lindsay: "The Church and the Ministry in the Early Centuries", p.113 et sq.

(2) Matt. 23:8.

(3) 1 Kor. 1:10 - 18.

(4) E.P. Groenewald: Κοινωνία by Paulus"..... p.157.



van sy koninkryk: The Κοινωνία which formed the Christians into a brotherhood was a community of the Kingdom of God, and the conviction that through Christ they belonged to it.<sup>(1)</sup>

Die name is gedurende die eerste periode aan die verspreide groepies gelowiges gegee, sommige deur hulself en ander deur hul vyande. So is hulle o.a. in Antiochië Christene genoem, of ook "Die Twaalf Stamme", die "Saad van Abraham," die "Uitverkorenes" of die "Gelowiges". In die Nuwe Testament self word hul al genoem die "Volk van God," en vir sover hulle 'n "volk" was, het die Christene besef dat hulle die ware Israel is, die nuwe volk van God en tewens die oue. Die geskrifte van die kerkvaders getuig van die feit dat hulle die Christene, die nuwe volk, as ware erfgenaam van Israel beskou. Hul vyande weer het hulle nêrens so sterk aangeval as juis om hierdie selfde rede nie, en veral omdat hulle, wat aanvanklik in die samelewing veragte groepies was, hulself as besondere voorwerpe van God se sorg beskou het.<sup>(2)</sup>

Maar veral twee name het onder hulle in algemene gebruik gekom, nl. "heiliges" en "broers". Hierdie name is deur hulself gegee en verkies. Wanneer hulle aan mekaar gedink het as lede van dieselfde gemeenskap met groot onderlinge verpligtinge teenoor mekaar, is die woord "broers" ( ἀδελφοί ) die gewone, terwyl οἱ ἅγιοι (die heiliges) algemeen gebruik is wanneer hul aan die gelowiges as die kerk van God en as lede van 'n godsdienstige broederskap gedink het.<sup>(3)</sup> Om aan die bybelse idee van "heiligheid" uitdrukking te gee, het die Grieks geen woord gehad nie, en ἅγιος, die seldsaamste van vyf sinonieme, is daarvoor gekies: "but it had to be filled

(1) McGiffert: History of Chr. in the Apostolic Age. p.46.

(2) Origenes: C. Celsus iv: XXIII.

(3) Weizsäcker: The Apostolic Age. Vol. I.... p.43.

and coined afresh with a new meaning."<sup>(1)</sup> Die morele invloed van die Christendom kan derhalwe in die veranderde betekenis van hierdie woord baie duidelik gesien word. Die term ἅγιοι καὶ πιστοί (Efesiers 1 : 1; Kol. 1 : 2) is betekenisvol en wys die geloofsverband aan. Die bybelse konsepsie van heiligheid, waaraan ἅγιος gekoppel is, het die konnotasie van die woord sodanig verryk dat 'n hele groep nuwe woorde, onbekend in klassieke gebruik, met ἅγιος as wortel tot stand gekom het. Die term οἱ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ (bv. Hand. 9 : 13) is dikwels gebruik vir die "Volk van God" maar ἅγιος beklemtoon nie alleen die verhouding tot God nie, maar ook die morele gedrag wat die Christen moet kenmerk.<sup>(2)</sup>

Hoewel die plig om alle mense lief te hê nagekom is, word die kloof tussen die "heiliges" en die "wêreld" tog baie diep, en die wat "buite" is word skerp onderskei van die wat "binne" is. Die vroegste christelike gemeenskap is nie alleen as "heiliges" en "uitverkorenes" van God beskou nie, maar het ook as heiliges geleef. Elke christelike gemeenskap is beskou as 'n gemeenskap van heiliges, wat terwyl hul hul dae op aarde deurbring alreeds burgers van die hemel is. Hulle was die "gereddes". Buite was die "onreine" en die towenaars en die moordenaars; binne was die "reine" wie se name geskryf is in die boek van die Lam.<sup>(3)</sup> So sterk is hierdie "apartheid" soms beklemtoon dat daar gevaar bestaan het dat Christene hulself te sterk van die wêreld sou afsonder.<sup>(4)</sup>

Tot na die middel van die tweede eeu bly die benaming "heiliges" tussen Christene onderling algemeen in gebruik. Daarna kom dit in verval.

Naas οἱ ἅγιοι is die benaming ἀδελφοί (broeders)

(1) Cremer: Biblico-Theological Lexicon of N.T. Greek.... p.35.

(2) 1 Pet. 1:15 en 16; Openb. 14:12, ens.

(3) E. Hatch: Hibbert Lectures, 1888.... p.163.

(4) C.J. Cadoux: The Early Church and the World.... p.92 - 3.



waardeur 'n intense gevoel van gemeenskaplike lewe aangedui word, baie algemeen gebruik <sup>(1)</sup> selfs tot aan die einde van die derde eeu. ἀδελφοί is alleen vir diegene binne die broederskap gebruik, m.a.w. alleen vir medegelowiges. Daar is geen enkele geval in die Nuwe Testament waar die woord in hierdie sin vir iemand gebruik word wat nie binne die broederskap of die kring van die gelowiges is nie. Hierdie naam dui die verhouding aan waarin die volgelinge van Christus staan as mens teenoor mens, en veral as gelowige teenoor gelowige (ook soms genoem „broeders in die Here”. <sup>(2)</sup>) Die term „broeder” is nie nuut nie. In oordragtelike sin, om die medelede van 'n godsdienstige genootskap aan te dui, verskyn dit veelvuldiglik in papyri sowel as in inskripsies. <sup>(3)</sup> Josephus (Bell. 2 : 122) het dit ook vir die Esseners gebruik. Die benaming is duidelik uit die Joodse spraakgebruik oorgeneem. Volksgenoot en broer word in dieselfde sin gebruik in die Ou Testament. Jeremia (Jer. 22 : 18) gebruik dit spontaan in 'n toespraak tot volksgenote:

In die Nuwe Testament is die woord „broer” dikwels gebesig om die medelede van die christelike gemeenskap aan te dui. <sup>(4)</sup> In hierdie sin kom dit by Paulus 130 keer en 30 keer in die boek Handelingte voor.

So spreek die apostel (net soos die sinagoge prediker) die Jode in Handelingte aan as ἀδελφοί (2 : 29; 3 : 17; 13 : 15) en word ook so deur hulle aangespreek (2 : 37) <sup>(5)</sup> Dit is duidelik dat hierdie woord in die Nuwe Testamente gebruik veral aandui die lede van die christelike gemeenskap, hulle wat deur geloof verenig is in een broederskap van lewe en liefde.

(1) McGiffert: History of Chr. in the Apost. Age.... p.110.

(2) Harnack: The Miss. and Expan. of Chr. Vol. I, p.405.

(3) Moulten-Milligan: The Vocabulary of the Greek Testament (Illustrated from the Papyri and other non-literary Sources).

(4) Luk. 8:21; Joh. 21:23; Rom. 8:29; Hebreërs 2:11.

(5) Gerhard Kittel: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. p.114-6.

Die besondere betekenis van hierdie benaming val ons op in 'n gebruik soos die in 1 Tim. 6 : 2, waar in plaas van ἀδελφοί in 2(a) πιστοί καὶ ἀγαπητοί οἱ τῆς εὐεργεσίας ἀντιλαμβάνόμενοι in 2 (b) gebruik word.<sup>(1)</sup> Na Paulus het hierdie term so algemeen geword dat dit alom bekend was en as spotnaam deur heidene gebruik is.

Dit is duidelik dat ἀδελφοί in die vroeë kerk 'n baie geliefkoosde term was om daardie innige kring van gelowiges aan te dui. So praat Polycarpus van sy „broers in Christus“. Ook Ignatius en Justinus, die Martelaar, gebruik die term ἀδελφοί heel dikwels.<sup>(2)</sup> Sommige apologete, soos Tertulianus, praat soms, waarskynlik onder invloed van die Stoïcýne, van alle mense en nie alleen van die medegelowiges nie as broers (Apol. 39). Behalwe hulself broers te noem<sup>(3)</sup> het die Christene van hulself ook as 'n „broederskap“ (ἀδελφότης) gepraat.<sup>(4)</sup>

Die term ἀδελφότης is in die N.T. beperk tot 1 Pet. 2 : 17; 5 : 9, maar verskyn ook in papyri en in Don Chrysostomos en 1 en 4 Macabees.<sup>(5)</sup> In klassieke Grieks is dit egter onbekend. Die term dui 'n broederlike of susterlike verhouding aan en word in ekklesiastiese Grieks oorgedra op die gemeenskap waarin hierdie verhouding verwesenlik word.<sup>(6)</sup> In die patristiese geskrifte kom ons hierdie term dikwels teë en dit dui steeds die christelike gemeenskap aan.

So skryf Clemens aan die Korinthiers (tweede helfte eerste eeu): „Day and night you were anxious for the whole brotherhood, that the number of God's elect might be saved.“<sup>(7)</sup>

(1) Cremer: Biblico-Theological Lexicon of N.T. Greek, p.66, 67.

(2) Vgl. The Apostolic Fathers: Ante Nicene Chr. Library Vol.I, p.470.

(3) Apost. Canons: Introduction p.XLIV in the Teaching of the Twelve Apostles.

(4) 1 Pet. 2:17; 5:9.

(5) Moulton-Milligan: The Vocabulary of the Greek Testament.

(6) 1 Pet. 2:17. τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε

(7) The Apostolic Fathers: Ante-Nicene Chr. Library Vol.I. p.470.



Tertullianus gebruik die woord ἀδελφότης veelvuldiglik in hierdie verband. Selfs in die derde eeu skryf Cyprianus van die gemeente van Kartago in Noord-Afrika as 'n vas aangeslote gemeenskap van Romeine en inboorlinge onder een biskop, en hy noem hulle één broederskap (fraternitas), één kudde.<sup>(1)</sup>

Gedurende die eerste drie eeue - tot na die Ariaanse stryd - bly die woord „broer" die algemene benaming waardeur die onderlinge verhouding tussen Christene aangedui word. Eers na die derde eeu word die woord hoofsaaklik gebruik deur die geestelikes onderling, en nie meer as die algemene benaming vir alle mede-Christene nie.

'n Nuwe term het in die tussentyd algemeen in gebruik gekom t.w. ἐκκλησία.

Die vroeë Christene, onder die indruk van hul heilige roeping as die uitverkorenes van God, het vroeg reeds gevoel dat hul 'n naam moes kry wat uitdrukking sou gee aan al die sye van hulle gemeenskaplike lewe en hulle onderlinge eenheid. Aangesien ἀδελφότης hiervoor te eenydig die onderlinge menslike verband beklemtoon het, het hulle die benaming ἐκκλησία of ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ (die kerk van God) aanvaar.

Hoewel Christus die naam „kerk" baie selde gebruik het, het die christelike gemeentes in Jerusalem en Judea hulself reeds in die tyd van Paulus ἐκκλησία genoem. Clemens gebruik weliswaar nie die woord ekklesia vir die hele groep van die gelowiges nie, maar laat tog sy besef van hulle eenheid blyk deur die gebruik van terme soos „die hele broederskap" of die „getal van die uitverkorenes."<sup>(2)</sup>

Gedurende die tweede eeu kry die woord, behalwe die betekenis „heilig", ook nog die betekenis „algemeen"

(1) Ep. 41:1; Ep. 58:4 et sq.

(2) 1 Clemens II: 4.

(Katoliek). Dit dui hier op die denkbeeld van die Christendom as 'n totaliteit in teenstelling met die gedagte van soveel afsonderlike gemeentes.<sup>(1)</sup> Ignatius (waarskynlik 106 - 166 A.D.) praat reeds van die Katolieke Kerk,  
(2)  
(Καθολική)

Ander name soos Christene (Chrestus), krygsmanne van Christus (στρατιώτης Χριστοῦ, miles Christi) of vriende (οἱ φίλοι, Amici Dei) is ook dikwels gebruik, maar die term „vriende” wat ook deur Christus in die Nuwe Testament van sy dissipels gebruik is <sup>(3)</sup>, word tog deur die ryker term οἱ ἀδελφοί vervang omdat dit beter aan hierdie innige geloofsbroederskap uitdrukking gegee het.

(e) Die christelike broederskap en die mensheid.

Van die begin af het die vroeë kerk die morele gelykheid en die gemeenskaplike oorsprong en roeping van alle mense geleer. Alle mense moet geëer word. Die band van een gemeenskaplike Vader verbind hul aanmekaar, ongeag tot watter volk of familie hul behoort. Die heiden en die Jood is broers van die Christen, omdat hulle medemens is. Die heidene is die naastes van die Christen selfs voordat hul bekeer is, want hulle behoort ook aan God.

Paulus roep die Christene op om onberispelik voor die heidene te wandel en Petrus wys die gelowiges daarop dat die doen van goeie werke die beste manier is om die heidene te oortuig en te beskaam sodat hulle, die heidene, God kan verheerlik.<sup>(4)</sup>

Die Christen het definitiewe verpligtinge teenoor die ongelowige. Hy moes teenoor die heiden en die buite-

(1) Harnack: The Mission and Expansion of Chr. Vol. I, p.406.

(2) Ignatius: „Smyrna” VIII:11. Ramsay handhaaf teenoor Neumann die egtheid van hierdie brief en die term Καθολική in „The Church in the Roman Empire”, p.181.

(3) 2 Kor. 8:21; 1 Thess. 4:12.

(4) 1 Pet. 2:12.



staander in 'n bepaalde verhouding staan. Die algemene reel wat hier moes geld was „om goed te doen aan alle mense<sup>(1)</sup>.” Dit sluit in positiewe sowel as negatiewe verpligtinge. Paulus vat dit alles saam in sy welbekende voorskrif in Rom. 12 : 17; 21: „Vergeld niemand kwaad vir kwaad nie; bedink wat goed is voor alle mense; as dit moontlik is, sover as dit van julle afhang, leef in vrede met alle mense. Moenie julle wreek nie. geliefdes,..... as jou vyand dan honger het, gee hom iets om te eet; as hy dors het, gee hom iets om te drink, want so doende sal jy op sy hoof vurige kole ophoop. Laat jou nie deur die kwaad oorwin nie, maar oorwin die kwaad deur die goeie.”

Die evangelie is van die begin af deur die vroeë kerk opgevat as vir alle mense bedoel. Christus is die enigste deur wat die mens toegang verleen tot die saligheid. Nie alleen Hermas leer dat daar net een manier is om tot God te kom nie,<sup>(2)</sup> maar ook Aristides leer uitdruklik dat Christus deur Sy evangelie die hele wêreld tot sy gevangenes gemaak het terwyl Justinus in sy Apologia dikwels uit die Ou Testamentiese profesieë siteer om aan te toon dat die Messias vir alle volkere sou kom.<sup>(3)</sup> Dit dui reeds die algemene houding van die Christene teenoor die mensheid aan. Terwyl Hermas en ander tot versaking van die wêreld en wêreldontvlugting aanmoedig,<sup>(4)</sup> en dit as die ideale vorm van christelike lewe aanprys, is hulle voorskrifte tot onthouding en afsondering oor die algemeen alleen bedoel om Christene van kompromis met sondige praktyke te bewaar. Justinus en andere het van die begin af die idee verkondig dat die Christene, eweas Christus self, die mensheid moet dien.<sup>(5)</sup> Die skrywer aan Diognetus stel dieselfde gedagte

---

(1) Gal. 6:10; 1 Thess. 5:15.

(2) Hermas: Similitude IX; XII: 5 - 8.

(3) 1 Apol. 23:2.

(4) Hermas: Similitude 8, 9:1.

(5) Justinus: 1 Apol: XVI:/ 3.

wanneer hy sê dat die Christene diegene wat hulle haat, liefhet, net soos die siel die liggaam liefhet. Net soos die siel die liggaam aanmekaar hou, so hou die Christene die wêreld aanmekaar. Hy noem dit 'n plig wat God hulle opgelê het.<sup>(1)</sup> Justinus wys daarop dat die verbod om gemeenskap te beoefen met mense wat tot 'n ander ras behoort of ander sedes het, beslis opgehef word met die aanvaarding van die Christendom.<sup>(2)</sup> Ook die skrywer aan Diognetus wys daarop dat Christene nie in aparte stede woon en in gewoontes of kleredrag van ander onderskei word nie, maar die gewoontes van die volk volg onder wie hulle verkeer.\* Hulle woon in hulle eie vaderland maar as reisigers, hulle neem aan alles deel as burgers en verdra alles as vreemdelinge. Hulle beskou elke vreemde land as hul vaderland en elke vaderland as 'n vreemde land. Hulle leef op aarde, maar hul burgerskap is in die hemel.

Terwyl Christene in baie sake verplig gevoel het om afsydig te staan, het die besef dat hulle die sout van die aarde en die lig van die wêreld moes wees, hul van isolasie gered. Die geloof dat hul as broers van die medegelowiges<sup>(3)</sup> maar ook van alle mense<sup>(4)</sup> groot verantwoordelikheid teenoor almal het, het hul beweeg om, sover enigsins moontlik, met alle mense te verkeer. In die vroeë kerk is die woord „broer” meer dikwels vir nie-gelowiges gebruik as in die Nuwe Testament self.

Dat daar groot gevare vir die christelike broederskap in die verkeer met 'n sondige maatskappy geskuil het,

---

(1) Ad Diog. VI: 6 ens. 10.

(2) Justinus: Dialoog 117.

\* Die vroeë kerk het egter gedurig teen gemengde huwelike, die van 'n gelowige met 'n ongelowige, gewaarsku. Gemengde huwelike van hierdie aard was 'n groot probleem van die vroeë kerk (Gwatkin: Early Church Hist. Vol. I, p.233 et sq.) In hierdie verband skryf Tertullianus: „The Lord's freedman must not marry outside the Lord's familia, lest the Lord lose his services.”

(3) Clemens: Strom. II.9. (4) Tert. Apol. XXXVIII en XXXIX: „We look on the world as one universal commonwealth;” „Moreover we are your brethren by right of nature, being of one mother, although ye (the Pagans) may scarcely be called men, because ye are bad brethren.”



spreek vanself. Sommige het dan ook 'n kompromis met die wêreld aangegaan. Die Montanisme kom juis as reaksie herteen op.

Maar hoewel die vroeë Christene onderskeie was van die mensheid, het hul oor die algemeen - ten spyte van vervolginge - kontak met die lewe bly behou. Aangevuur deur hul ywer vir die redding van siele en onder die besef van die potensiele broederskap van almal in Christus, het hulle kontak gesoek met die vyande en die ongelowiges.

Justinus skryf dat die hemelse Vader in die bekering van 'n sondaar meer behaag het as in sy straf,<sup>(1)</sup> ook dat die onbekeerdes sy broers is, al weet hulle daar nie van nie en al sou hulle dit ontken. Hy skryf sy Apologia om hulle ontwil.<sup>(2)</sup> Clemens, sowel as Hermas, lê groot besorgheid aan die dag oor die sieleheil van hulle wat nog buite staan. In die vroeë kerk was dit van die begin af die algemene reël dat almal wat wou, die dienste kon bywoon. Die uitnodiging om tot Christus te kom is steeds aan almal gerig. Die sondaars en onkundiges is genooi om te kom en om ontvang te word as lede van die koninkryk van God.<sup>(3)</sup>

Teen die einde van die tweede eeu kon die kerk daarop roem, hoewel sekerlik met 'n mate van oordrywing, dat daar geen enkele ras op aarde was onder wie aanhangers van die christelike geloof nie gevind kon word nie.<sup>(4)</sup>

Die broederskapsbeginsel van liefde tot die naaste het die eerste Christene gelei. Hulle leer derhalwe nie alleen liefde teenoor die mens in die algemeen nie,<sup>(5)</sup> maar namate die vervolginge toeneem, verskerp hul die vermaninge en voorskrifte tot liefde vir die heidene en die vyande.<sup>(6)</sup>

(1) Justinus: 1 Apol. XV:8.

(2) Justinus 2 Apol. I:1.

(3) Hermas: M XII:V:6.

(4) Justinus Dialoog 117. 1 Apol. 31:7.

(5) Hermas Vis. iii; VIII:5,7; so ook Justinus Dial. 93.

(6) Clemens XIII; Ad Diog. V:11; Justinus: 1 Apol XIV:37, XV:9, ens.

Met die opkoms van die lang reeks vervolginge en die intellektuele aanslae op die vroeë kerk, is die broederskapsgevoel baie streng getoets. Die kerk se antwoord hierop was voorskrifte tot meer liefde vir die vyande en gebed vir die keisers en owerhede.<sup>(1)</sup> Polycarpus, hoewel hy geweier het om tydens sy verhoor die eed op Caesar te neem, kon tog sê dat hy gewillig is om enigiets anders te doen, „omdat ons geleer het om die regters te eer wat God daargestel het.”<sup>(2)</sup> Hierdie aanslae het egter aan die ander kant die kerk verplig om vanaf die tweede eeu veel van sy spontaneiteit prys te gee en 'n meer rigoristiese organisasie op te bou.

Terwyl sommige Christene onder die skerp aanslae van die Romeinse staat afvallig geword het, het dit tegelykertyd 'n suiweringsproses meegebring, sodat die geloof van diegene wat in die broederskap oorgebly het, verdiep, en hulle onderlinge bande gesterk is. Maar dit het in 'n groot mate, tydelik altans en wat die heidenen en die vyand betref, isolasie op die Christene afgedwing. Tog het die broederskap steeds kontakte na buite gesoek en weë gevind om broederlike liefde te betoon. Ons kom die spore daarvan oral teë.

Christene het nie alleen onder die sendingdrang hul lewes gewaag en gegee terwille van die behoud van hul ongelowige medemense nie, maar liefde is selfs tydens vervolginge steeds as 'n christenplig voorgehou, sonder dat dit tot die kring van die gelowiges beperk is.<sup>(3)</sup> Die

(1) Tert. Apol:30; Polycarpus Ep. 12.

(2) Eusebius: Hist. Eccles. iv.15.

(3) Didache: XVI:3; Clemens XXI:8; Ignatius E.XIV:1; S - VI: 2.

Voetnoot: C.J. Cadoux in „The Historic Mission of Jesus”, siteer een van die „Oxyrhynchus Logia” van Jesus, wat hoewel dit nie histories as eg beskou kan word nie, tog illustreer watter indruk die gees van Jesus op mense in die vroeë kerk nagelaat het: „I stood in the midst of the world, and in flesh did I appear to them. And I found all men drunken, and none found I athirst among them: and my soul is grieved over the souls of men, because they are blind in their heart and see not”. p.45<sup>n</sup>.



christelike liefdadigheid het, soos ons sal aantoon, ook nie tot die kring van die gelowiges beperk gebly nie, maar uitgegaan na almal.

(e) 1. Die waarde van elke mens:

Die besef van die waarde van elke mens in die oog van God was 'n groot faktor in die broederskaps-besef van die vroeë kerk. Die lewe van die geringste mens het vir hulle ewige waarde gehad. Die Christendom het hiermee 'n nuwe faktor in die wêreld ingebring: 'n besef van eerbied vir die mensheid, soos dit in God is. Hiervolgens is die klein weeskind of die oue van dae aan wie aalmoes gegee is, beskou as 'n altaar van God.<sup>(1)</sup>

Die natuurlike gevolg hiervan was dat die vroeë kerk hom teen alle vorme van aborsie,<sup>(2)</sup> sowel as die blootstelling van kinders en selfmoord verset het. Dit is alles as moord en sonde bestempel. Die ewige waarde van elke mens het hierdie praktyke tot groot sondes gemaak. Eerbied vir die lewe was gegrond in die verwantskap waarin elke mens tot God gestaan het as kind van sy Vader.<sup>(3)</sup> Selfs op die laagste trap is die menselewe geëer - die ongebore kind van die slavin is van soveel waarde en betekenis dat aborsie selfs hier as moord en 'n doodsonde beskou is.<sup>(4)</sup> Die spreuk van Tertullianus: „Wat ons die keiser nie mag aandoen nie, mag ons niemand aandoen nie“, is uit dieselfde hoë waardeskatting van die geringste mens gebore. Die idee van essensiële gelykheid lê ook daarin duidelik opgesluit. Alreeds die apostel Jakobus het in die vroeë kerk die neiging veroordeel om die voorste plekke aan die rykes te gee.<sup>(5)</sup> Hierdie demokratiese en deels kosmopolitiese gees in die vroeë kerk het onteenseglik

(1) H.S. Nash: *The Genesis of the Social Conscience*, p.140.

(2) „The Teaching of the Twelve Apostles“ (Didache) p.7.

(3) McGiffert: *Hist. of Chr. in The Apostolic Age*.... p.513.

(4) Vgl. o.m. Tert. *Apol. 1*, Vol. I. p.12. *Library of the Fathers*.

(5) Jakobus 2:1-10.

groot aantrekkingskrag gehad vir die laer en die middel-klasse, veral in die provinsies: „Religious equality was felt, up to a certain degree, to mean political and social equality as well.”<sup>(1)</sup> Die gewone mens het hier volle gelykheid gekry in die Koninkryk van God. En volle gelykheid in geestelike dinge sou op die duur 'n noodwendige invloed uitoefen vir die daarstelling van meer gelykheid en regverdigheid in tydelike en aardse dinge. Die lidmaatskap van die kerk het dan ook op 'n bloot persoonlike basis berus. Toetredede tot die broederskap was vry vir elkeen wat Christus aanneem, afgesien van agtergrond, ras of stand.<sup>(2)</sup> Die uitvaagsels van die mensheid is tot die broederskap toegelaat sodra hul hul geloof in Christus bely het. Die heidene het die broederskap daarom bespot en verag, maar Origenes antwoord met trots dat die hervormende krag van die christelike geloof só groot is, dat hulle nie hul lede hoef te kies nie.<sup>(3)</sup> Was die slaaf net maar gedoop dan was daar niks wat hom kon uitsluit van die hoogste posisie in die kerk nie. So bv. was Callistus, die biskop van Rome, eertyds 'n slaaf.<sup>(4)</sup>

Die primitiewe Christendom, hoewel dit van die begin af ook mense van die hoër stande gewen en beïnvloed het, was tog in hoofsaak 'n beweging onder die laer en middelstande van die vroeë Romeinse Ryk. Daar het dit sy staanplek ingeneem, nie as 'n politieke of sosiale beweging nie, maar as 'n suiwer godsdienstige.<sup>(5)</sup> Daar het dit op voetspoor van Christus die individue in die massas ontdek, hulle geheilig en saamgebind in 'n lewende organisasie - 'n broederskap van die geloof. Paulus se briewe gee ons

(1) Harnack: The Mission and Exp. of Christianity. Vol. I. p.245.

(2) Nash: The Origin of the Social Conscience.... p.136.

(3) S.J. Case: The Social Origins of Christianity.... p.134.

(4) Gwatkin: Early Church History, Vol. I..... p.230.

(5) Adolf Deissmann: The Expositor, Vol. vii, p.209, in „Primitive Chr. and the lower classes.”



'n beeld van die oorwegende getal „geringes" in die vroeë kerk.<sup>(1)</sup> Die dwase en die onedele en die geringes het God uitverkies, „sodat geen vlees voor Hom kan roem nie."

Elke mens, selfs die swakste broer, het soveel waarde vir Paulus gehad dat hy sy eie persoonlike vryheid opgeoffer het sodat niemand daardeur verhinder of benadeel sou word nie.

Hierdie menseliefde van die Christen en sy waarde-skatting van die mens is gegrond op die liefde van God vir die mens en die ewige waarde wat Hy aan elke siel heg:

„His (Paul's) charity rises superior to party divisions, and embraces all who belong to the Israel of God, strong or weak, Jew or Gentile, friendly or hostile to himself. He loves moreover all without and yearns to do them good as he has opportunity."<sup>(2)</sup> Dieselfde gees besiel die vroeë kerk. Die welgestelde manne van die Ryk wat na die Christendom oorgegaan het, het hulle besittings gegee om die armes te voed,<sup>(3)</sup> soms in die waan dat hulle hulleself daardeur sou red. Dit bewys ten minste dat die armes en eenvoudiges 'n nuwe, kragtige aanspraak op die belangstelling van die wêreld verkry het.

(f) Onderlinge byeenkomste en verpligtinge:

Die vroeë kerk het op verskillende maniere sy lede in 'n hegte eenheid saamgesnoer. Die eenheid en besef van broederskap is ingeskerp nie alleen deur die onderlinge byeenkomste, die doop en die awondmaal nie, maar ook deur die nakom van sterk onderlinge broederskapsverpligtinge wat tot openbaring gekom het veral in die beoefening van liefdadigheid.

(1) Byeenkomste: Rondom die doop en die awondmaal is die broederskapsbande hefter gesmee. Deur die doop is die gelowige ingelyf by die broederskap en afgesonder

(1) 1 Kor. 1:26 - 29.

(2) A.B. Bruce: St. Paul's Conception of Christianity.... p.359.

(3) Apost. Consts. Book VII.

vir God. Hoewel die klem by die doop geval het op die dopeling se verhouding tot Christus, het hierdie seremonie, wat met groot erns gepaard gegaan het, tog ook besondere sosiale betekenis vir die gelowige gemeenskappe gehad. As 'n samebindende faktor het die doop groot krag in die lewe van die broederskap geopenbaar. Die doop was nie alleen die seël van kindskap nie maar ook van broederskap.\*

Naas die doop het die awondmaal wat groot betekenis vir die vroeë kerk gehad het, die broederskapsbesef baie sterk beïnvloed. By die awondmaal, wat vroeër met die agape of liefdesmaal saamgeval het<sup>(1)</sup> het die gelowiges as individue en as gemeenskap die dood van die Here gedenk. Op dié wyse is die besef van 'n gemeenskaplike geloof met groot erns by hulle ingeskerp. Om die plegtigheid van hierdie seremonie te verhoog, is dit soms in die vroeë more vóór dagbreek waargeneem.<sup>(2)</sup> Dit was 'n heilige maal waartoe alleen gelowiges - hulle wat gedoop is in die dood van Christus -<sup>(3)</sup> toegelaat is. Geen buitestaander kon daarin deel nie. Dit was alleen vir die heiliges. Die Didache, (± 100 na Christus) vermaan reeds: „Moenie wat heilig is vir die honde gee nie.“<sup>(4)</sup> Ook Tertullianus lê klem op die erns en heiligheid van hierdie maal, wat sodanig is: „That we feel pained if any of the wine or even of our bread be spilled upon the ground.“<sup>(5)</sup> Voor hul

---

(1) Weizsäcker: The Apostolic Church: Vol. I..... p.52.

\* Voetnoot: (a) Dat die toediening van die doop met groot plegtigheid gepaard gegaan het is seker. Voor die toediening van die doop moes die dopeling in die reël eers 'n tyd van vas en toewyding deurgaen om hom voor te berei. Met die toediening van die doop self was onderdopeling skynbaar die reël.<sup>1)</sup> Soms is 'n meksel van melk en heuning die dopeling daarna toegedien.<sup>2)</sup>

1) en 2) Tertullianus: „De Baptismo“: Library of the Fathers, Vol. I p.255. (b) Dat hierdie seremonie soms 'n noue ooreenkoms getoon het met die inisiasie - seremonies van die misterie-godsdienste, ly geen twyfel nie. Daar is egter geen noodwendige wedersydse beïnvloeding nie.

(2) Tertullianus: De Corona: Library of The Fathers Tert. Vol. I.p.164.

(3) The Teaching of the Twelve Apostles....p.18 en 19.

(4) Apostolical Constitutions: Introductions: Teaching of the Twelve Apostles, p.LXII.

(5) Tertullianus: De Corona: Library of the Fathers Tert. Vol.I.p.164.



toetrede tot die christelike broederskap was die bekeerlinge lede van die demoniese gemeenskap van die heidendom,<sup>(1)</sup> nou verkondig hulle saam die dood van die Here totdat Hy kom.

Daar was van die begin af ook onderlinge byeenkomste waar die woord verkondig is, waar die gelowiges mekaar be-moedig het en hul toegewy het aan God. Justinus praat al van "'n dag waarop alle Christene hulle gemeenskaplike byeenkoms hou." <sup>(2)</sup> Tertullianus praat van 'n dag van die Here,<sup>(3)</sup> en van Sondag as 'n dag van blydschap en feesviering<sup>(4)</sup> vir die Christene. Vir Ignatius (einde eerste eeu) is die Sondag alreeds 'n betekenisvolle dag: "And after the observance of the Sabbath let every friend of Christ keep the Lord's Day as a festival, the resurrection-day, the queen and chief of all the days (of the week)"<sup>(5)</sup> Die verpligting om die onderlinge byeenkomste nie te versaak nie, kom in navolging van die briewe van Paulus gedurig voor in die geskrifte van die vroeë kerk.

Naas die voortdurende beklemtoning van heiligheid van lewe en wandel - wat 'n besondere kenmerk is van die eerste fase van die lewe van die vroeë kerk,<sup>(6)</sup> en baie sterk benadruk word in al die oudste christelike geskrifte buite die N.T., die brief aan Barnabas, die eerste brief van Clemens, die Didache en dié deur pastor van Hermas - praat die vroeë geskrifte ook dikwels van die uitoefening van tug. Nadat Tertullianus vertel van hul onderlinge byeenkomste waar gemeenskaplik gebid en die woord gelees word, vervolg hy: "Here too are exercised exhortations, corrections and godly Censure. For our judgment also cometh

---

(1) S.J. Case: The Social Origins of Chr. p.147.

(2) Justinus: Apol 1. Library of the Fathers.... p.51.

(3) Tertullianus: Library of the Fathers Vol. I.... p.240.

(4) " " " " " Vol. I.... p. 38.

(5) Ignatius: Epistle to the Magnesians: Ante-Nicene Library, Vol.I.p.181

(6) Harnack: What is Christianity.... p.167.

with great weight, as of men well assured that they are under the eye of God, and it is a very grave forestalling of the judgment to come, if any shall have so offended as to be put out of the communion of prayer of the solemn assembly and of all holy fellowship."<sup>(1)</sup>

Op dié wyse het die gelowiges as gemeenskap die on-suiwere van lewe en wandel uitgebuan en hul eenheid as heilige broederskap gehandhaaf. Met verloop van tyd het die kerk dit nodig gevind om in sy stryd om leersuiwerheid, ook die tug 'n steeds groter rol te laat speel. Deur die toepassing van die tug is afwykende rigtings teengegaan en die eenheid van die geloof gehandhaaf en voortdurend ingeskerp.

(f) (1) Onderlinge verpligtinge:

Maar die broederskapsbesef van die vroeë Christene het ook op 'n ander terrein aan die lig getree, t.w. in die hulpverlening aan behoeftiges.

Een van die belangrike werksaamhede van die gods-dienstige byeenkomste van die vroeë kerk was die hulpverlening aan behoeftige broeders. Aan hierdie gawes is van die begin af gedink as offerandes aan God, en nie bloot as gawes aan mense nie: „The brethren were helped primarily, not because they were needy, but because they were brethren - members of the one body of Christ, and in serving them a Christian served His Lord the Master."<sup>(2)</sup>

Dit was die plig van elke gelowige om die minder-bevoorregtes en behoeftiges te help. Daar is egter ge-waak teen die gevaar dat mense die liefdadigheid van Christene sou misbruik. Die ontroue mag nie voordeel trek uit die barmhartigheid van wie getrou is in sy daelikse beroep nie. Dit sou die broederskap skade aandoen en die onderlinge bande tussen gelowiges laat verslap.

(1) Tertullianus: Library of the Fathers 1 Apol. p. 87.

(2) McGiffert: History of Chr. in the Apost. Age.... p.658.



Barmhartigheid mag nie leegleëry in die hand werk nie, en daarom word reeds in die Didache bepaal dat daar werk verskaf moet word aan wie kon werk, terwyl liefdadigheid bewys moet word aan die wat nie kan werk nie.<sup>(1)</sup>

Almal wat in die naam van die Here kom, moet gehelp word, maar indien iemand 'n reisiger is mag hy nie langer as twee of drie dae bly nie, tensy hy gewillig is om te werk. Geen leegloper mag teer op Christus nie.<sup>(2)</sup>

Heel vroeg was die christelike liefdadigheid dan ook wyd en syd bekend, selfs ver buite die kringe van die geloofsgenote. Hulle sorg vir siekes en behoeftiges, vir gevangenes, wese en weduwees, was welbekend. Vir 'n dagloner het lidmaatskap van 'n christelike gemeente nie alleen voedsel en 'n dak bo sy hoof beteken as hy in 'n vreemde stad aanland nie, maar ook dat medebroeders sou toesien dat hy 'n verdienste het. Dit was 'n verpligting onder geloofsgenote om toe te sien dat geen medegelowige gebre~~k~~ ly nie.\* Hulle mededeelsaamheid was so welbekend dat daar werklik groot gevaar bestaan het dat valse „broeders“ daarvan misbruik sou maak.<sup>(3)</sup> Die Didache vermaan derhalwe teen onbedagsame barmhartigheid: „Let thy alms sweat in thine hands until thou knowest to whom thou shalt give.“<sup>(4)</sup>

'n Vroeë christelike geskrif van die eerste eeu -

(1) The Teaching of the Twelve Apostles XI.... p.23.

(2) " " " " XII... p.23.

(3) De Préssense: The Early Years of Christianity, Vol. IV...p.417.

(4) The Teaching of the Twelve Apostles..... p. 5.

\* Voetnoot: Sodanig is mededeelsaamheid beklemtoon dat armes soms gevas het om iets te he om by te dra vir wie nog armer was (Vgl. K.S. Latourette: A Hist. of the Expan. of Chr. Vol. I p.265. Vgl. ook Aristides: Apol. XV; Hermas Similitude:V.) Die verkeerde beskouing ten opsigte van liefdadigheid asof dit vir toekomstige beloning belangrik is kom egter reeds vroeg in sekere kringe op. Ons vind dit veral by Hermas en 2 Clemens. Lg. skryf alreeds: καλὸν ἐλεημοσύνη ὡς μετάνοια ἁμαρτίας, κρείσσων νηστεία προσευχῆς ἐλεημοσύνη δὲ ἁποστέρων.  
(Om vir berou oor sonde aalmoese te gee is goed; om te vas is beter as om te bid; maar omaalmoese te gee is beter as albei).

die brief van „Barnabas” - bevat hierdie kenmerkende opdragte in verband met die onderlinge verpligtinge van Christene binne die broederskap.<sup>(1)</sup> Die Christen mag geen bevele met bitterheid gee aan sy bediendes wat ook in God glo nie, sodat hy nie gevaar loop om die God te vergeet wat bo hul albei is nie. Hy moet in alle dinge mededeelsaam wees teenoor sy naaste, en niks as sy eie beskou nie, want as hulle deelgenote is van die onverganklike dinge, dan destemear van die verganklike. Die pastor van Hermas,<sup>(2)</sup> Tertullianus en baie ander vroeë Christenskrywers sluit hulle nou by hierdie gedagtes aan. Tertullianus roem die mededeelsaamheid as een bewys van die eenheid van die gelowiges.<sup>(3)</sup> Dieselfde gedagte word deur Tertullianus in sy Apologia as volg uitgespreek: „We therefore who are united in mind and soul, doubt not about having our possessions in common. With us, all things are shared promiscuously, except our wives,” en dan met 'n geselslag op die heidendom van sy tyd: „In that alone do we part fellowship, in which alone others exercise fellowship.”<sup>(4)</sup> Dit was egter alleen binne hierdie vroeë christelike broederskappe dat die vroue saam met hul mans die hoë status van deelgenote van die genade van die lewe gehad het.

Die vraag ontstaan: Het die liefdadigheid en broederskapsgevoel net tot die kring van die gelowiges beperk gebly? Dit is die roem van die vroeë kerk dat dit wyer gegaan het. Die Rabbynse liefdadigheid is alleen binne die kring van die geloof toegepas. Daarbuite het dit nie gegaan nie. Montefiore wys daarop dat die Judaïsme in hierdie tydvak nog minder as ander godsdienste geneë was om

---

(1) Barnabas: Ante-Nicene Chr. Library. Vol. I.... p.132.

(2) Similitude 2: Ante-Nicene Chr. Library, Vol. I... p.377.

(3) Tertullianus: Library of the Fathers, Tert. Vol. I.... p.453.

(4) Tertullianus: Library of the Fathers, Tert. Vol. I.... p. 82.



liefdadigheid te bewys aan diegene wat nie tot hul godsdienstige kring behoort nie. Binne die kring van die gelowiges is liefdadigheid wel bewys, hoewel dikwels op gebrekkige wyse.<sup>(1)</sup>

Die christelike liefdadigheid was egter nie beperk tot die geloofsgenote nie.<sup>(2)</sup> Die implikasies van die christelike broederskap dryf die Christen ook uit na die potensiele broeder, na elkeen wat behoeftig is. Hoewel die gedagte dat die gelowiges voorkeur moet kry<sup>(3)</sup> soms uitgespreek word, is in die praktyk alle behoeftiges gehelp. Hulpverlening is van die begin af 'n essensiële aktiwiteit van die christelike gemeentes. Veel aandag is daaraan gegee en groot getalle mense is in hulle nood bygestaan. Só deeglik was die christelike liefdadigheid ingerig, dat Julianus, die afvallige, probeer om dieselfde sisteem in sy godsdienstige instellinge in te voer. Hy doen teweens die belangrike erkenning dat die Christene nie alleen vir hul eie nie, maar ook vir heidense hulpbehoewendes intree.<sup>(4)</sup> Veral tydens twee groot rampe het dit aan die lig gekom: In 259 na Christus het 'n geweldige pes-epidemie in Alexandrië gewoed, waardeur die bevolking afgemaai is. Toe die heidene hul eie mense uit vrees aan hul lot oorlaat, was dit die Christene wat ingetree en hul eie lewe gewaag het om die heidense siekes te verpleeg. Baie presbiteres, diakens en leke het so hul lewe opgeoffer ter wille van hul heidense broers. Toe die pes in Karthago uitbreek, het presbiteres dieselfde heidense vrees en dieselfde christelike hulpvaardigheid weer aan die lig gekom.<sup>(5)</sup> As vrug van hierdie selfde christelike liefdadigheid is heidense gevangenes vrygekoop. So het Acacius, biskop van Amidia,

(1) Montefiore: The Hibbert Lectures.... p.506.

(2) Schmidt: The Social Results of Early Christianity, p.177-8.

(3) Apostolical Consts.: The Teaching of the Twelve Apostles, p.50. Introd.

(4) A. Harnack: The Mission and Expans. of Chr.... I p.141-3.

(5) A. Harnack: -do- I p.149.

die vate en bekere van die kerk verkoop en met die prys van hierdie ornamente seweduisend Persiese gevangenes vrygekoop en hul na hul vaderland teruggestuur. Maar dis nie al nie. Vir vreemdes is herberge gebou, vir weduwees en wese is voorsorg gemaak.<sup>(1)</sup> Die vreemdeling is opgesoek, is verpleeg as hy siek is, en begraaft as hy gesterf het.<sup>(2)</sup> Om die laaste diens aan 'n arm man of 'n vreemdeling te bewys, is beskou as een van die grootste verpligtinge wat die liefde 'n Christen opleë.<sup>(3)</sup> Al die kerkvaders beklemtoon dat die liefde die moeder is van alle deug, die beginsel wat alle plig aangenaam maak.<sup>(4)</sup> In die vroeë kerk was armversorging een van die vernaamste openbaringe van die christelike liefde.

(g) Die Parousia:

Om die hegte eenheid van die vroeë kerk te verstaan, sowel as veel van hul sosiale opvattinge en houdings, mag ons nie die lewende verwagtinge omtrent die Parousia in die vroeë kerk veronagsaam nie. Dat baie Christene van die apostoliese tyd en ook later die weerkoms as 'n op hande synde gebeurtenis beskou het, ly geen twyfel nie.<sup>(5)</sup> Nie alleen moes Paulus al daarteen waarsku nie,<sup>(6)</sup> maar die vroeë christelike geskrifte is vol van die verwagting van 'n spoedige weerkoms.

Christene het oor die algemeen gevoel dat hul 'n kortstondige verblyf op aarde het, dat die einde van hierdie bedeling naby is, dat die tydelike ongelykhede en onregte

---

(1) Schmidt: The Social Results of Early Christianity.. p.257-270.

(2) A. Harnack: The Mission and Expans. of Chr. I.p.152 - 4.

(3) Lactantius: Div. Instit. VI:12.

(4) Schmidt: The Social Results of Early Christianity..p.178 et sq.

(5) Sanday & Headlam: "There can hardly be any doubt that in the Apostolic Age the prevailing belief was that the second coming of the Lord was an event to be expected in any case shortly and probably in the lifetime of many of those living." The Int. Critical Comm. Romans...p.379. Vgl. ook K.S.Latourette: A Hist. of the Exp. of Chr. Vol.I.p.243 et sq. en R.J.Campbell: Christianity and the Social Order. p.114-5 et sq.

(6) 2 Thess. 2:1 - 6.



van korte duur is, dat hierdie wêreld min betekenis het en gou vervang sou word deur die regverdige heerskappy van Christus. Besittinge is derhalwe geringgeskat. Die sosiale betekenis van hierdie feit kan ons dadelik besef.

Maar hierdie verwagting het ook gewerk as 'n etiese motief met groot dryfkrag. Die dag van die Here was 'n geleentheid waarvoor daar grondige etiese voorbereiding moes wees.<sup>(1)</sup> Die lampe moes voortdurend aan die brand en die lendene omgord wees, want die uur weet niemand nie.<sup>(2)</sup> Niks kon mense so inspireer tot reiniging en heilighheid van wandel soos hierdie lewende verwagting nie.<sup>(3)</sup>

"Their knowledge seemed to them the clear daylight while all other men lived on in the darkness and confusion of the blind."<sup>(4)</sup> Dieselfde verwagting van die dag van die Here is gebruik om die ongelowiges te waarsku teen die komende oordeel en om Christene aan te spoor om tot die uiterste te ywer om die ongelowiges te wen voor dié dag.<sup>(5)</sup> Die verwagtinge is soms voorgestel as 'n aardse millenium met Jerusalem as middelpunt. Ortodokse Christene soos Justinus leer dit onomwonde.<sup>(6)</sup> Papias skryf dat hy 'n oorlewering van die ouderlinge ontvang het van 'n aardse millenium waarin die wingerdstokke en graan wonderbaarlik vrugbaar sou wees.<sup>(7)</sup>

In die tweede eeu was die verwagtinge van 'n spoedige weerkoms algemeen - hoewel dit baie verskillende vorme aangeneem het. Maar dat dit 'n besielende en verheffende gedagte was, wat tot groot ywer en toewyding en warm broederskap aangespoor het, is seker. Die gelowiges was

(1) 1 Thess. 2:19; 1 Kor. 1:8; 15:32; 1 Tim. 6:14.

(2) Didache, Hoofstuk XVI: The Teaching of the Twelve Apostles p.27.

(3) 1 Thess. 4:13, ens.; 5:1 ens.

(4) Weizsäcker: The Apostolic Age. Vol. I...p.121.

(5) Hand. 2:40; 10:42; Hebreërs 2:3.

(6) Justinus: Apologia II - Library of the Fathers...p.218, 241 et sq. Vgl. ook die brief van Barnabas.

(7) Vide: Bishop Lightfoot in The Apost. Fathers, "The Fragments of Papias". p.529, 530, 532, 533.

seker van die oorwinning in Christus. Op sy tyd sou Christus geopenbaar word as die Heer van die hele aarde: „The glorious prospect shone before every Christian. He felt he was at the hour of dawn. The sky was brightening and giving promise of a perfect day. Never mind his immediate surroundings, whatever they were, he had an anchor beyond the sunrising.”<sup>(1)</sup> Veral tydens die vervolginge aan die einde van die eerste en gedurende die tweede eeue het hierdie verwagtinge opgevlam en alle Christene saamgebind in 'n lewende hoop.<sup>(2)</sup> Wat die presiese sosiale resultate van hierdie verwagting was en of dit die Christene op 'n besondere manier aangespoor het om sosiale hervorminge te verhaas in afwagting van hierdie dag, is baie moeilik om vas te stel.<sup>(3)</sup> Waarskynlik het dit nie gewerk in die rigting van blywende sosiale hervorminge nie. Maar die gees van broederskap is daardeur onder die Christene grootliks verskerp. In die Apologia van Aristides, geskryf in die tweede eeu tydens die regering van Antoninus Pius, kry ons 'n geïdealiseerde beeld van die lewe van die broederskap in daardie eeu. En hoewel ons nie sonder meer so 'n beeld as heeltemal getrou moet aanvaar nie, gee dit ten minste 'n denkbeeld van die hoedanighede en ideale wat die kerk graag verwesenlik wou sien en aan homself toegeskryf wou hê. Volgens Aristides leef die Christene in die hoop van die wêreld wat kom. Hulle begaan nie owerspel of hoerery nie, lê nie valse getuienis af nie en is eerlik in die handel. Hulle vroue is rein; hulle noem hulle slawe wat hulle tot die geloof gewen het, broers sonder diskriminasie. Hulle het mekaar lief en bewys barmhartigheid aan almal wat behoefte het. Só wesenlik was die besef van broederskap onder die Christene.

(1) J.W.Huskin: in „Christianity and the Crisis”.... p.200.

(2) McGiffert: History of Christianity in the Apostolic Age. p.633.

(3) K.S. Latourette: A Hist. of the Exp. of Chr. Vol. I. p.254 et sq.



SAMEVATTING:

Ons het genoegsaam aangetoon dat die gees van ware broederskap die lewe van die vroeë kerk deurdring het. Dit het oral tot openbaring gekom.

Die gelowiges was 'n nuwe gemeenskap wat aan hulself as heiliges en broers gedink het. Hulle eenheid het alle grense oorskry. Die ou mure van ras of stand wat hulle vroeër van mekaar geskei het, is deur die besef van hul broederskap wat in geloof en liefde gewortel is, afgebreek. (Daar was soos ons in die volgende hoofstukke sal aantoon, egter geen radikale breuk met die bestaande sosiale instellings, soos sommige entoesiaste dit miskien sou wou gehad het nie.)

Maar binne die broederskap is alle verskille van ras of stand getranscendeer. In so 'n mate was dit die geval dat daar uit geeneen van die groot getalle inskripsies vir Christene in die katakombes, afgelei kan word of die Christene wie se oorskot daar rus, 'n slaaf of 'n vryman was nie.<sup>(1)</sup> Dié verskille het geen gewig gehad in die broederskap van die geloof nie. Die Christen-slaaf is begrawe nie as slaaf nie, maar as mens. Hy was 'n broer van sy heer, 'n gelyke voor God. Die hele gees van slawerny moes noodwendig onder sulke omstandighede verander. Slawerny kan nouliks nog sy volle betekenis behou wanneer slawe openlik erken word as medediensknegte met hulle here en medestryders in die stryd teen die wêreld, die Satan en die sonde.<sup>(2)</sup> Toe die vroeë kerk later eiendomme besit het, is daar vir die Christene ook aparte kerkhove ingerig waar almal wat in die geloof of vir die geloof gesterf het, begrawe is. So was hulle ook in die dood, lewendes en afgestorwenes saam, nog één gemeenskap van gelowiges. In die eerste plek het

---

(1) H.S. Nash: The Genesis of the Social Conscience.....p.124.

(2) Gwatkin: Early Church History (A.D. 313) - Vol. I. p.234.

Vgl. ook Schmidt: The Social Results of Early Christianity p.269 et sq

hulle behoort tot die huisgenote van die geloof: „Instead of the ancient habit of burying the dead with their fathers, the Christian practice was to bury them with the fellow-members of their real family.”<sup>(1)</sup> S6 innig en warm was hierdie liefdesband tussen die huisgenote van die geloof! Hieruit blyk dat vir hulle die natuurlike bande van vlees en bloed deur die geestelike bande getranscendeer is.<sup>1</sup>

Die Christendom het op dié wyse mense uit baie rasse - veral die slawebevolkinge van die Ryk - in een groot broederskap saamgebind en 'n sosiale lewe geskep, gekenmerk deur onderlinge gemeenskap.<sup>(2)</sup>

En dat dit nie alleen maar 'n christelike roem was nie, maar 'n werklikheid wat ook deur heidene gesien en erken is, merk ons onder andere in die getuienis van 'n Lucianus, die Voltaire van die oudheid: „Their original lawgiver had taught them that they were all bretheren one of another. They become incredibly alert when anything happens which affects their common interests.”<sup>(3)</sup> Dieselfde feit word deur Caecilius in Minucius Felix gekonstateer: „They recognise each other by means of secret marks and signs, and love one another almost before they are acquainted.”<sup>(4)</sup>

Die broederskapsgees het reeds in hierdie eerste eeue, binne die bestaande verskille, 'n nuwe gesindheid ingedra en sodoende die toestand van slaaf, vrou, vreemdeling en arme, wesenlik verander.<sup>(5)</sup>

In die apostoliese en sub-apostoliese tyd en tot aan die einde van die derde eeu het die Christene hul gemeenskaplike solidariteit en morele meerderwaardigheid teen alle aanslae gehandhaaf. Hul was werklik - ten spyte van

(1) James Moffat: The first five Centuries of the Church.... p.113.

(2) Gore: Christ and Society.... p.84.

(3) & (4) W.R. Inge: Aangehaal in Chr. Ethics and Modern Problems, p.84.

(5) H. Bavinck: Verzamelde Opstellen.... p.147.



feile<sup>(1)</sup> 'n lig wat geskyn het in 'n donker wêreld en volgens die bedoeling van Christus, 'n stad op 'n bergtop en die sout van die aarde.

Ons doelstelling in die volgende hoofstukke sal wees om aan te toon hoedat hierdie nuwe gees van broederskap ingewerk het op 'n paar spesifieke verhoudinge en sosiale probleme.

- 
- (1) K.S. Latourette: A Hist. of the Expansion of Chr. Vol. I.p.64.  
(2) C. Gore: Christ and Society..... p.79 - 81.

AFDELING C:

HOOFSTUK 2(a).

DIE CHRISTELIKE BROEDERSKAP EN SLAVERY:

INLEIDING:

- (a) Die werwing van slawe.
- (b) Die behandeling van slawe.
- (c) Die vrystelling van slawe tydens die Ryk.
- (d) Die Christendom en slawerny.
- (e) Die standpunt van die vroeë kerk ten opsigte van slawerny.
- (f) Samevatting.



AFDELING C:HOOFSTUK 2(a).DIE CHRISTELIKE BROEDERSKAP EN SLAWERNY.

Ons het in die vorige hoofstuk genoegsaam aangetoon dat Christene wel in die eerste eeue aan hulself as 'n broederskap gedink het en deur andere ook as sodanig beskou is. Ons het aangetoon hoedat hulle op verskillende terreine hulle broederskapsbeginsels laat geld het veral teenoor die geloofsgenote maar ook teenoor die wyer kring van die mensheid. As die Christendom werklik 'n sosiale mag van betekenis was, sou ons ook verwag dat dit uit die geskiedenis moes blyk - dit sou nie verborge kon bly nie.<sup>(1)</sup>

In hierdie en die volgende hoofstukke wil ons nou breedvoeriger die invloed van die christelike broederskapsleer op 'n paar spesifieke terreine van die sosiale lewe gedurende die eerste drie eeue nagaan. Een van daardie terreine is die van slawerny of die verhouding tussen heer en slaaf. Slawerny was by uitnemendheid 'n kenmerk van die sosiale en ekonomiese lewe van die antieke wêreld.<sup>(2)</sup> Hoewel dit oorspronklik nie 'n Romeinse instelling was nie, was 'n georganiseerde stelsel van slawerny deel van die Griekse nalatenskap aan Rome. Die Grieke het dit van die Ooste geërf.<sup>(3)</sup> Aanvanklik was slawerny self 'n konsessie van die veroweraars aan die verowerdes. In plaas van die vroeëre gebruik van uitroeiing van die oorwonnes, is hul lewes gespaar ter wille van hul arbeid. Hiermee begin die lang geskiedenis van slawerny. In die Romeinse Republiek en Ryk was daar groot getalle slawe.<sup>(4)</sup>

- 
- (1) J.R. Slotemaker de Bruine: Chr. Sociale Studien, Vol.I.p.268 et sq.  
 (2) K.S. Latourette: A Hist. of the Expansion of Christianity, Vol.I.p.261  
 (3) R.H. Barrow: Slavery in the Roman Empire. Introduction. p.XVI.  
 (4) W.R. Inge: Society in Rome under the Caesars p.159-170 en  
 W.E.H. Lecky: A History of European Morals, Vol.I, p.300-301.  
 Vgl. ook veral Döllinger: The Gentile and the Jew, Vol.II, p. 181 - 182.

(a) Die maak (werwing) van slawe:

Daar was velerlei metodes waarvolgens mense tot slawe gemaak is. Veral oorloë het slawerny op groot skaal bevorder. Insonderheid was dit die geval tydens die Romeinse Republiek.<sup>(1)</sup> Soms is hele opstandige stede tot slawerny veroordeel. So is o.a. 97,000 Jode deur die leërs van Titus as slawe weggevoer.<sup>(2)</sup> Met die groot veroweringsoorloë is tienduise slawe uit alle dele van die Ryk na Rome gevoer.<sup>(3)</sup>

Daarbenewens is die kinders van slawe in slawerny en tot slawerny gebore. Namate die oorloë afneem en die groot veroweringsveldtogte ten einde loop, word die grootste bron van slawerny nie meer die oorloë nie, maar geboorte. Binne die huise en die stede van die Ryk word slawe nou voortgebring en nie meer van buite sy grense aangevoer nie. Barrow merk in verband hiermee op: "It ceases to be profitable to buy slaves, work them to death and replace them by the purchase of more. As wars ceased and slaves became more scarce, the source of supply became in the main the birth of children of slave parents."<sup>(4)</sup> Sedert die regering van Augustus is geboorte die vrugbaarste slawebron. Dit is op sigself 'n belangrike feit wat die hele instelling van slawerny sou beïnvloed en vrystelling op die duur sou bevorder.<sup>(5)</sup>

Maar naas hierdie twee hoofbronne van slawerny was daar baie ander: Ouers het b.v. lank die reg gehad om hulle kinders te verkoop. Hierdie praktyk het gewoonlik tot slawerny gelei. Verslawing kon ook volg op veroordeling in 'n geregshof.<sup>(6)</sup> Tydens die Ryk is mense weens 'n ernstige misdaad in die reël veroordeel om in die myne

---

(1) Theodor Mommsen: The History of Rome Vol. V, p.368 et sq.

(2) Josephus: Bell. VI:9:2.

(3) R.H. Barrow: Slavery in the Roman Empire, p.14.

(4) Barrow: Slavery in the Roman Empire, p.14.

(5) E.J. Jonkers: Economische en Sociale Toestanden in het R. Ryk. p.122.

(6) R.H. Barrow: op cit.....p.12 - 13.



of in die marmer- en swaeltgroewe as slawe te gaan werk.<sup>(1)</sup> Ander is weens skuld verslaaf of hul kinders is deur die skuldeiser vir skuld geneem. Reeds heel vroeg al is 'n uitgebreide handel in slawe gedryf.

(b) Die behandeling van slawe:

In die vroeëre tydperk van die Romeinse Republiek, toe slawe minder talryk was en die meeste slawe-eienaars alleen een of twee slawe besit het, het die gewone Romein aan sy slaaf byna soos aan 'n seun gedink. Gevolglik is slawe destyds oor die algemeen nie onmenslik behandel nie, hoewel daar dikwels gevalle van verregaande wreedheid voorgekom het.<sup>(2)</sup> Die slawe was toe in die reël ook van Italiaanse afkoms, net soos hul here self.<sup>(3)</sup> Maar regte het die slaaf nie gehad nie. 'n Groot Romein soos Cato sê ronduit dat slawe niks meer as blote gereedskap is om rykdom mee te vergader nie. Hy moedig here selfs aan om hul slawe as waardeloos van die hand te sit sodra hul oud en swak word. Hy doen dit self en verkoop sy ou slawe soos uitgediende huisraad of dryf hul weg sonder om hom oor hul toekoms te bekommer.<sup>(4)</sup> Hierdie houding het algemeen geword. Selfs slawe wat ongeneeslik siek was, is op 'n eiland in die Tiber as waardeloos agtergelaat om van ellende te vergaan. Cicero skryf van die praetor Domitianus wat 'n slaaf laat kruisig het omdat hy te ywerig was om 'n wildevark op 'n jagtog dood te maak! Cicero voeg by dat so 'n optrede „miskien hard mag voorkom.”<sup>(5)</sup>

Later, toe groot getalle slawe tydens die Ryk ingestroom het versleg hul posisie. As gevolg van vrees vir hul groeiende getalle is enige verset van die kant van die

(1) W.R. Inge: *Society in Rome under the Caesars*, p.164.

(2) W.E.H. Lecky: *A Hist. of European Morals*, Vol. I. p.247.

(3) Theodor Mommsen: *The History of Rome*, Vol. 3.... p.247 et sq.

(4) Schmidt: *The Social Results of Early Christianity*, p.84.  
Vgl. ook Th. Mommsen: op cit. Vol. 3 p.118.

(5) Schmidt: *The Social Results of Early Christianity*, p.85.



vreemde slawe met groot wreedheid vergeld. Word 'n heer vermoor, dan word al sy slawe, behalwe die wat in kettings is, tot die dood veroordeel en tereggestel. Tergende wreedhede is begaan en weens kleinighede is slawe gekruisig.<sup>(1)</sup> Die geskiedenis is vol skrifwekkende voorbeelde daarvan. Groot bitterheid het in hierdie tyd dikwels tussen heer en slaaf geheers. Toe daar in die Romeinse Senaat voorgestel is dat slawe deur hul kleredrag van vrymanne onderskei moes word, is die voorstel afgestem uit vrees dat as slawe deur kleredrag onderskei word, hul sou besef hoe groot hul getalle is en daarom 'n wesenlike gevaar vir die maatskappy sou word.<sup>(2)</sup> In die tyd van Tiberius reeds het 'n slawe-oorlog in Suid-Italië onder aanvoering van Curtisius gedreig. Hy het in die jaar 24 na Christus die slawebevolkinge aangehits om hul vryheid deur 'n opstand te bewerk. Deur 'n toevallige omstandigheid is die beweging in die kiem gesmoor.<sup>(3)</sup> Maar daar was algemene ontsteltenis oor die groot getalle vreemde slawe en, volgens Bury wat Marquardt aanhaal, het goed meer as die helfte van Rome se bevolking op een tydstip uit slawe bestaan.<sup>(4)</sup> Die getalle slawe is soms te hoog gestel maar Gwatkin meen dis veilig om te sê "that on the whole... the slaves were more numerous than the free men."<sup>(5)</sup>

Die welgesteldes van die Ryk het groot getalle slawe besit.<sup>(6)</sup> Dit spreek duidelik uit die feit dat sommige ryk Christene later duisende van hul eie slawe bevry het.<sup>(7)</sup>

Dat die talryke slawe 'n blote luukse was wat ydelheid, los sedes en praalsug in die hand gewerk het, spreek

(1) W.E.H. Lecky: A History of European Morals, Vol. I. p.303-304.

(2) Schmidt: Op Cit..... p.87.

(3) J.B.Bury: The Students Roman Empire.... p.186-7.

(4) J.B. Bury: op cit.... -592.

(5) H.M. Gwatkin: Early Church History, Vol. I. p.218.

(6) W.R. Inge: Society in Rome under the Caesars p.140.

(7) W.E.H. Lecky: A History of European Morals Vol.II.p.69.

vanself. Heidense sowel as christelike skrywers veroordeel dit ten sterkste of spot venynig daarmee.<sup>(1)</sup> Die groot getalle slawe was sonder twyfel een van die oorsake van die toenemende korrupsie onder die vrye klasse. As Seneca sê: „Impudicitia in ingenuo crimen, in servo necessitas, in liberto officium," besef ons tot watter vernederinge slawe soms gedwing is.<sup>(2)</sup>

Daar was veral twee groepe slawe: familia urbana en familia rustica.<sup>(3)</sup> Die eerste groep was huisslawe en is beter behandel as die tweede groep wat die harde werk in die veld en op die lande gedoen het en dikwels in kettings moes werk.<sup>(4)</sup> Algaande het groter groepe slawe ook onder die ongunstigste omstandighede fabrieksarbeid verrig.

Die prys wat vir slawe betaal is, het grootliks gewissel. Die prys van 'n slaaf wat vir landelike werk gebruik is, was gewoonlik maar tussen £5 en £10 in moderne geld, terwyl slawe van die groep „familia urbana", veral as hulle geskoolde arbeiders was, veel hoër gewaardeer is. Slawe is soms verkoop vir selfs £1700.<sup>(5)</sup> Teen ontsaglike pryse is slawe en slavinne verkoop wat, volgens die praktyke van die tyd, vir ontug gebruik kon word.<sup>(6)</sup> So ook was toneelspelers wat vir die teater gebruik is, sowel as musikante wat die feeste van die rykes kon verlewendig en die losbandige gees kon aanwakker, baie gesog.

Maar ten spyte van hierdie betreklik groot bedrag wat soms vir slawe betaal is, het 'n slaaf volgens die Romeinse Reg hoegenaamd geen regte gehad nie, maar alleen verpligtinge.<sup>(7)</sup> Tot in die vroeë dae van die Ryk het hierdie

(1) De Préssense: The Early Years of Christianity, Vol.IV. p.425-8; vgl. ook Chrysostomos: Hom 40 op I Kor. Library of the Fathers, Deel II p.579-80.

(2) W.R. Inge: Society in Rome under the Caesars, p.159.

(3) W.R. Inge: op cit.... p.169-170.

(4) Theodor Mommsen: The History of Rome, Vol.III. p.118.

(5) W.R. Inge: Society in Rome under the Caesars, p.163-6.

vgl. ook Samuel Dill: R. Society from Nero to M. Aurelius, p.117.

(6) Jonkers: Economische en Sociale Toestanden in het R. Ryk p.122.

(7) W.E.H. Lecky: A Hist. of European Morals, Vol. I. p.306-7.



posisie onveranderd gebly. Die slaaf was regtelik bloot passief. Die heer besit nie alleen die reg van lewe en dood oor sy slaaf nie, maar by enige misdaad was die straf wat die slaaf opgelê is, swaarder as die straf wat 'n vryman vir dieselfde oortreding ontvang het.<sup>(1)</sup> Die werklike vryheid van slawe was egter in baie gevalle heelwat groter as wat ons onder sulke omstandighede sou vermoed. Algaande pas die reg hom meer aan by die werklike posisie van slawe, veral onder die Antoninus-keisers. Stoïcynse invloed het hiertoe bygedra. Die invloed van die Stoa moet egter nie oorskat word nie. Jonkers wys daarop dat ons die oorsake vir die verligting van die lot van die slawe eerder moet soek in die groeiende mag van die slawe as groep. Die besef van hul mag is deur baie faktore versterk. Hul is in tye van militêre bedreiging as soldate gebruik en is soms - anders as vroeër - toegelaat om in 'n hof teen hul here getuienis af te lê. Verder het hul, as gevolg van die groot getalle bevryde slawe, baie simpatie van die kant van die laer stande van die samelewing verkry.<sup>(2)</sup> Onder Augustus, Tiberius, Trajanus, Hadrianus (117 - 138), Alexander Severus (222 - 235) en andere is wetgewing aange- neem om slawe beter te beskerm. Reeds tydens die regering van Nero is here verbied om 'n slaaf sonder 'n hofbevel oor te lewer om met wilde diere te veg.<sup>(3)</sup> Die reg oor lewe en dood, wat 'n groot vloek was, is definitief tydens die bewind van Hadrianus die here ontnem,<sup>(4)</sup> en wette is ingestel om verregaande vorme van wreedheid, soos die

---

(1) H.M. Gwatkin: Early Church History, Vol. I. p.218.

(2) Jonkers: Economische en Sociale Toestanden in het R.Ryk p.137.

(3) W.E.H. Lecky: A Hist. of European Morals, Vol. I. p.307.

(4) Samuel Dill: Roman Society from Nero to M. Aurelius, p.116.

VOETNOOT: Ulpianus, die raadgewer van Alexander Severus, was die eerste wat in die regspleging die beginsel erken het dat mense vry en gelyk gebore is en dat slawerny nie ooreenstem met die natuurwet nie.

Vgl. Schmidt: The Social Results... p.398 et sq.



gebruik om slawe met warm ysters te brand, aan bande te lê.

Ten spyte van alle poginge tot verbeteringe bly die waardeskatting en gevolglik ook behandeling van die slawebevolking gedurende die eerste eeue nog maar baie onbevredigend en selfs skokkend. In so 'n mate is dit die geval dat die populêre opvatting van die waarde van 'n slaaf maar nog dieselfde was as die van Varro, wat 'n geslag vroeër kon skryf: „Agricultural implements are divided into three classes: vocal as slaves, semi-vocal, as oxen, and dumb, as carts.”(1)

Hoe min beskerming die slaaf werklik gehad het blyk uit die feit dat tenspyte van alle hervorminge, slawehuwelike nog geen wetlike erkenning geniet het nie en die heer kon te enige tyd die vrou van sy slaaf neem en dit sou nog vir hom nóg vir haar as owerspel geld.(2)

(c) Die vrystelling van slawe (Manumissio):

Dit is van belang om daarop te let dat baie slawe tydens die Ryk vrygestel is. Soms is aan hul, na hul vrystelling, ook burgerskap verleen.(3) Verskillende faktore het meegewerk om vrystelling te bevorder. Daar was eerstens ekonomiese redes. Armer huisgesinne het bv. vroeg reeds begin voel dat dit te veel kos om slawe aan te hou.

Namate die groot veroweringsoorloë ophou en die getalle slawe afneem, het hulle waarde gestyg en al minder mense kon slawe bekostig of het dit voordelig gevind om slawe-arbeid te gebruik. Maar humanitariese redes speel naas die ekonomiese 'n steeds groter rol in die bevryding van slawe.

Die vrystelling het op baie verskillende maniere

---

(1) W.R. Inge: op cit.... p.171.

Vergelyk H.M. Gwatkin: „Early Church History”, Vol. I. p.219.

Volgens Jonkers is selfs nog onder Justinianus van slawe gepraat as „res” vgl. p.136: „Economsche en Sociale Toestanden in het R. Ryk.”

(2) Schmidt: The Social Results of Early Christianity p.79.

(3) R.H. Barrow: Slavery in the R. Empire. p.173 et sq.

geskied. Die gebruik om sterwende slawe te bevry is dikwels toegepas. Soms het 'n heer, as blyk van opregte dankbaarheid teenoor sy slawe, in sy testament bepaal dat hul met sy dood bevry moes word. Dit het egter ook gebeur dat slawe wat hiervan bewus was hul vrystelling probeer verhaas het deur hul eienaar te vermoor!<sup>(1)</sup> Dikwels is die belofte van bevryding vir slawe voorgehou om hul sodoende lojaler en yweriger te maak tydens die lewe van die eienaar. Op dié manier het die heer ook vir hom 'n welbeweende begrafnis verseker.<sup>(2)</sup>

Deur 'n proses bekend as manumissio vindicta kon 'n slaaf tydens die lewe van sy eienaar bevry word. Op inisiatief van die eienaar kon so 'n slaaf deur 'n magistraat vrygestel word en selfs burgerskap verkry. Slawe wat egter weens oortredings in kettings was of gebrandmerk is weens verset of misdad, kon volgens wetgewing van Augustus wel bevry word, maar nooit burgerskap verwerf nie. Hierdie slawe is ook verbied om nader as honderd myl aan die stad Rome te kom.

Daar was drie grade van manumissio (bevryding) en alleen aan een groep is volle burgerskap gegee. Deissmann wys daarop<sup>(3)</sup> dat onder die verskillende erkende vorme van manumissio waarvolgens 'n slaaf in die tyd van Paulus sy vryheid kon verkry, ons die vorm vind waarin 'n eienaar met sy slaaf na die tempel kom en hom daar sogenaamd aan een of ander God kon verkoop. Van die tempeltesourie ontvang die heer dan die koopsom, wat die slaaf vantevore daar uit sy eie spaargeld inbetaal het. Die slaaf word dan die sg.

---

(1) Jonkers: Economische en Sociale Toestanden in het R.Ryk. p.125.

(2) Samuel Dill: Society in Rome from Nero to M. Aurelius, p.117.  
Vgl. ook R.H. Barrow: Slavery in the Roman Empire, p.173 et sq.

(3) Deissmann: St Paul p.150.

eiendom van die betrokke God maar teenoor die hele wêreld is hy vry.\*

Sommige keisers onder wie die meeste slawe vrygestel is, het egter die grootste veragting vir die vrygelatenes bly behou.<sup>(1)</sup> Baie vrygestelde slawe slaan ook 'n hoë toon aan, met die natuurlike gevolg dat slawe-eienaars alreeds tydens die bewind van Augustus die reg eis om bevryde slawe wat onerkentlik is, weer as slawe in diens te neem.<sup>(2)</sup>

Bevryde slawe het egter algaande, en veral gedurende die eerste twee eeue van ons jaartelling, 'n groot rol in die Romeinse Ryk begin speel. Hul posisie en aansien het die historiese proteste van Romeinse skrywers uitgelok, onder wie Tacitus en Juvenalis die vernaamste was.<sup>(3)</sup> Onder Claudius het dit so ver gegaan dat Callistus, Narcissus en Pallas - aldrie bevryde slawe - inderdaad die wêreld regeer het. Dill meen dat die invloed van die bevryde slawe oor die algemeen tog heilsaam was, hoewel hul dikwels grof was en soms in hul nuutgevonde vryheid en rykdom beter manne as hulself vertrap het.<sup>(4)</sup>

Nie elke slaaf is bevry nie. Inteendeel, die grootste persentasie het slawe gebly. In die reël is die kloof tussen slawerny en volle burgerskap ook nie binne twee geslagte oorbrug nie.<sup>(5)</sup> Die oorgang van slawerny na vryheid was gewoonlik nie so absoluut as wat soms gemeen

(1) Jonkers: Eoon. en Sosiale Toestanden in het R. Ryk. p.135.

\* VOETNOOT: Vgl. ook "Licht Vom Osten" van Deissmann, waar hy 'n breedvoerige bespreking gee van hierdie en ander gebruike en veral wys op die groot getalle slawe wat, volgens die getuienis van die inskripsies, op godsdienstige gronde hul vryheid ontvang het, veral in die laaste eeu voor die koms van die Christendom. Hy meen dat veel van Paulus se beeldspraak (o.a. Gal. 4:1-7; Gal. 5:1,13; 1 Kor. 6:20; Rom. 6:17 en 20; Titus 3:3; 1 Kor. 7:22 ens. ens.) in die lig van hierdie gebruike gelees en verstaan moet word. Vgl. p.323-334 (Eng.Tr.) "Light from the Ancient East."

(2) W.E.H. Lecky: A History of European Morals, Vol. I. p.308.

(3) R.H. Barrow: Slavery in the Roman Empire, p.204 et sq.

(4) Samuel Dill: Society in Rome from Nero to M. Aurelius, p.102 et sq.

(5) Samuel Dill: op oit..... p.116.



word nie. Sommige slawe het selfs geweier om van die „voorreg" van vrystelling gebruik te maak. Die doel wat die owerhede steeds voor oë gehou het, was die vorming van goeie burgers. Daarom was vrywording 'n gestadige proses sodat die bevrydes behoorlik geabsorbeer en geïntegreer kon word in die Romeinse staat en samelewing. Hul moes gestadig ingelei word in die gebruik van nuwe voorregte en nuwe vryhede. Algaande het daar egter as gevolg van die bevryding van slawe 'n groot sosiale verskuiwing in die Ryk plaasgevind. Die bevryde slawe het talryker geword en die werklike slawe minder. Omdat die meeste slawe na Augustus binne die Ryk gebore is, was hul veel meer 'n eenheid as vroeër.<sup>(1)</sup> Deur die simpatie wat die laer stande - die meeste van wie ook bevryde slawe was - vir hulle gehad het, het hul steeds meer mag en invloed besit. Stel ons saam met hierdie faktore die invloed van die Stoïcynne met hul sterk beklemtoning van die natuurlike gelykheid van alle mense en die oppervlakkigheid van menslike verskille wat volgens hulle niks meer was as „oppervlaktebris" nie,<sup>(2)</sup> besef ons dat die algemene ontwikkelingsgang gedurende die eerste twee eeue in die guns van die slawe verloop het. Ons sou die algemene toestand van die slawerny as volg kon saamvat: Beter toestand is sonder twyfel tot stand gebring, wat nie deur 'n skielike omwenteling gekom het nie, maar eerder die vrug van 'n langsame groeiproses was. Dit was die gevolg van 'n stadige maar gedurige druk van onder wat soms van bo aangemoedig en voortgehelp is.

Maar ondanks al hierdie versagtende maatreëls, wat tog die mees verregeande misbruike van die stelsel beheer het, was die lot van die slaaf nooit benydenswaardig nie.<sup>(3)</sup>

(1) Jonkers: *Economische en Sociale Toestanden in het R. Ryk* p.136.

(2) H.S. Nash: *The Origin of the Social Conscience*, p.47.

(3) E. De Pressensé: *The Early Years of Christianity*, Vol.IV, p.420 et sq.

Ten spyte van verligting deur wetgewing en die wydverbreide beskouinge van die Stoïcyne, bly die toestand van die slaaf maar betreurenswaardig: „Notwithstanding the feelings of humanity which began to pervade Society in the second century, owing partly to the spreading of the Stoic doctrine on the subject, the condition of slaves was often very deplorable.”<sup>(1)</sup> Dit was veral waar van daardie groot groepe slawe wat in meule en in fabriekse werkzaam was.

As voorbeeld van wat die ware toestand van slawe en die aard van slawerny nog gedurende die eerste eeue was, dien vermeld te word dat geen keiser voor Constantyn 'n verbod op die skeiding en opbreking van 'n slawegesin geplaas het nie.<sup>(2)</sup> Die stelsel van slawerny met veel van sy meedoënloosheid leef nog voort. Soos reeds vermeld, is eers onder Hadrianus die reg van dood en lewe uit die hand van die slawebesitters geneem.<sup>(3)</sup> In die wêreld van Jesus en die vroeë Christendom was die slaaf inderdaad niemand se broer nie. Die hoogste woord wat buite die Christendom in die belang van die slaaf gespreek is, is die van die Stoïcyn Seneca volgens wie ons slawe as „minderwaardige vriende” moet beskou. Met die uitsondering van die gevleuelde woorde van 'n paar wysgere, het die slaaf min pleitbesorgers gehad en alleen beperkte wetlike beskerming. Daarbenewens word slawerny van die ergste vorm nog steeds bevorder deur die ou heidense gebruik van die blootstelling van kinders, wat nóg tydens die Republiek nóg tydens die vroeë Ryk by wet verbied is.<sup>(4)</sup> Hierdie gebruik het nie alleen slawerny bevorder nie maar soos te begrype is, ook skokkende morele gevolge gehad.<sup>(5)</sup>

(1) J.B. Bury: A Student's Roman Empire, p.593.

(2) W.E.H. Lecky: A Hist. of European Morals, Vol.II. p.64.

(3) E. De Pressensé: The Early Years of Christianity, Vol. IV, p.242.

(4) R.H. Barrow: Slavery in the Roman Empire, p.8.

(5) Döllinger: The Jew and the Gentile, Vol.II, p.289-90.

(d) Die Christendom en slawerny:

In hierdie wêreld het die Christendom ingekom.

Dit was ten minste 'n wêreld waarin oor die algemeen menslike waardes aan die styg en wyer menslike simpatieë vinnig aan die opkom was. Maar veel van die eeu-oue euwels wat spruit uit die miskenning van die waarde van groot groepe van die mensheid, vanweë ras of stand, het nog bestaan. Wat sou die standpunt van die Christendom teenoor hierdie groot probleme wees, en insonderheid, die probleem van slawerny?

Voor ons egter die standpunt van die Christendom stel, gee ons eers 'n kort oorsig van die standpunt van die Ou Testament ten opsigte van slawerny. Die O.T. spreek in verband met hierdie instelling heel duidelike taal. Slawe-  
arbeid was by Israel geheel nie onbekend nie. Die slaaf is beskou as behorende tot die huis, maar nie tot die huisgesin nie. Die sabbatsrus en die voorreg om deel te neem aan baie voorregte van die Teokrasie, is aan die slawe vergun.<sup>(1)</sup> Die slaaf word deur besnydenis ingelyf by die Verbondsvolk<sup>(2)</sup> en mag daarna nie weer aan heidene verkoop word nie. Die wet beskerm die slaaf na liggaam en siel. Word 'n slaaf bv. deur sy meester gedood, staan dit met moord gelyk. Word een of ander liggaamsdeel, soos bv. 'n oog of 'n tand, van die slaaf deur sy heer beskadig, verloor die heer sy reg op daardie slaaf.

Die Israeliet wat tot diensbaarheid verval mag egter geensins as gewone slaaf beskou word nie. Hy kon te eniger tyd deur sy vriende of bloedverwante vrygekoop word en moes, in elk geval, aan die einde van sewe jaar sy vryheid terugkry. Hy mag ook nie ledig weggestuur word nie, maar moes ryklik van vee en voedsel voorsien word.<sup>(3)</sup> Tog is

(1) Ex. 23:12; Lev. 25:6; Deut. 16:11.

(2) Gen. 17:12; Ex. 12:44.

(3) Deut. 15:12 - 15.



slawerny met hierdie beskermende en beperkende voorskrifte onder Israel toegelaat.<sup>(1)</sup>

Neem ons die standpunt van die Christendom en die Nuwe Testament in oënskou, merk ons hier, soos ook op ander terreine, die byna volmaakte werking van wat ons genoem het die radikale en konservatiewe sye van die christelike sosiale leer.<sup>(2)</sup> Die kardinale punt in die hele posisie is van die begin af hierin geleë: Uit die geestelike standpunt van die Christendom het die onderskeiding tussen slaaf en vryman, net soos die tussen Jood en Griek, geen werklikheid nie.<sup>(3)</sup> In die wêreld van God en voor Sy aangesig val daardie verskille weg. In die nuwe orde van Christus is alle bloot aardse ordes betekenisloos. In Hom en in Sy wêreld is die mure wat tussen mense en groepe en volkere opgebou is, afgebreek. Daardie dinge is deel van 'n tydelike, verbygaande orde in 'n sterwende wêreld. Dit word nie oorgedra na die wêreld van God nie. Dit het geen betekenis voor Hom nie. Dit kan geen betekenis hê nie. Dis aards en van die aarde.<sup>(4)</sup> Hy het Sy goeie boodskap gebring aan almal afgesien van ras of stand.<sup>(5)</sup> Paulus verklaar in duidelike taal dat daar in Christus nòg slaaf nòg vryman is en vermaan die here om te onthou dat hulle ook 'n Heer in die hemel het.<sup>(6)</sup> Hy herinner die slawe daaraan dat hulle vryliede in Christus is. Hy herinner eweneens die here dat hulle in Christus slawe is.

Maar ten spyte van hierdie radikale beginsels, neem Paulus in verband met slawerny, soos elders in sy sosiale

(1) Harnack: The Mission and Expansion of Christianity, Vol.I.p.170 - 2 et sq. Vgl. ook Emil Brummer: The Divine Imperative. p.233.

(2) Ernst Troeltsch: Soziallehren. (Vide bo Afd. B, Hoofstuk 2.)

(3) Gal. 3:28; 1 Kor. 12:13. Vgl. Lecky, Vol.II, p.66 et sq. "It supplied a new order of relations in which the distinction of class was unknown".

(4) Schmidt: The Social Results of Early Christianity. p.219.

(5) Rolston: The Social Message of the Apostle Paul. p.60. Vgl. ook: James Moffat: The Approach to the New Test. p.216-7.

(6) Kol. 4:1.

leer, 'n konservatiewe standpunt in.<sup>(1)</sup> Dit geld ook van die Nuwe Testament as geheel.

Dit was nodig dat Paulus spesifieke voorskrifte sou gee. Omstandighede het dit gebiedend gemaak. Die besef dat hulle aan 'n hoër koninkryk behoort, wat deur totaal ander beginsels as dié van die teenswoordige wêreld beheer word, het baie Christene daartoe gelei om te poog om die teenswoordige wêreld en sy instellings onmiddellik radikaal te hervorm in ooreenstemming met die beginsels van die koninkryk van God. Baie Christene was skynbaar gereed om die gesag van die regering te misken, om alle skeidslyne in die maatskaplike lewe sonder meer uit te wis en om die slawe vry te stel. Hulle wou oor die algemeen die hele maatskappy hervorm in ooreenstemming met die beginsels van die koninkryk van die hemel.

In Thessalonika het sommige fanatieke Christene alreeds vroeg hul aardse nering verwaarloos tot skade en skande van die christelike gemeenskap.<sup>(2)</sup>

Teen al hierdie neigings het Paulus sowel as die ander apostels dit nodig gevind om met beslistheid op te tree.<sup>(3)</sup> Die fanatieke optrede van sommige Christene vir wie die bestaande wêreld en sy instellings alle betekenis verloor het, is die aanleiding tot Paulus se bekende voorskrifte tot arbeidsaamheid en nugterheid. In 2 Thess. 3 : 10 skryf Paulus die beginsel voor: "As iemand nie wil werk nie, moet hy ook nie eet nie."<sup>(4)</sup> Hy vermaan eweneens die slawe om te borus in die staat waarin hulle verkeer.<sup>(5)</sup> In die veelbesproke brief aan Filémon lyk dit tog veilig om ten minste te konstateer dat Paulus geen

---

(1) 1 Kor. 7:20-22, 24.

(2) 1 Thess. 4:11 en 12; 2 Thess. 3:6 et sq.

(3) Rom. 13:1; 1 Thess. 4:11; 2 Thess. 3:6; 2 Tim. 2:1; Titus 3:1; 1 Pet. 2:13.

(4) Efesiërs 4:28; 1 Thess. 4:11; 2 Thess. 3:10; 1 Tim. 2:15; Titus 2:2. Vgl. ook 1 Pet. 4:15.

(5) J.R. Slotemaker de Bruine: Chr. Sociale Studiën, I, p.269 et sq.

opdrag aan Filémon gee om Onesimus sy vryheid te gee nie, al sou hy gehoop het dat dit sou gebeur. Die Christendom skaf, wat slawerny betref, ook niks af nie.<sup>(1)</sup> Dit hervorm van binne deur 'n nuwe dinamiese hemelse beginsel tussen mense te werp (vgl. Gal. 3 : 28). Paulus bedoel hier dat van die kerk verwag word om met verloop van tyd in sy eie lewe die gemeenskap op te bou wat ooreenkom met en getuigenis lewer van daardie ewige wêreld waarin dergelyke bloot aardse verskille geen plek of betekenis het nie.

Ons neem die reeds genoemde en bekende brief aan Filémon om die standpunt van Paulus as voorbeeld van die voorskrifte van die Nuwe Testament, uitvoeriger na te gaan.

In die eerste plek stuur Paulus hierdie verloopte slaaf Onesimus, wat in die tussentyd onder sy bediening tot bekering gekom het, terug na sy heer wat ook 'n Christen is. Daar is geen duidelike voorskrif dat Filémon Onesimus moes vrylaat nie, maar hoogstens 'n wenk in daardie rigting in die gedagte van vers 21 dat Filémon „meer sou doen" as wat hy vra.<sup>(2)</sup> Dit lyk na 'n uiters konservatiewe houding ten opsigte van die hele probleem. Paulus erken skynbaar ten volle die reg van Filémon op sy slaaf Onesimus en stuur hom derhalwe terug. Hy vra Filémon om hom in sy diens terug te neem. Tog is daar 'n groot verskil. Hy beskou Onesimus, die gelowige, nie meer „as slaaf" nie.

Ons merk in vers 16 dat Paulus nie „δοῦλον" gebruik nie maar „ὡς δοῦλον". Lightfoot wys daarop: „It was a matter of indifference whether he were outwardly δοῦλον or outwardly ἐλεύθερος, since both are in Christ (Col. 3 : 2). But though he could still remain a

(1) J.R. Slotemaker de Bruine: Chr. Sociale Studien, Vol.I.p.272 et sq.

(2) Zahn: Inleiding tot het Nieuwe Testament, Vol.I. p.387.

(3) Lightfoot: Collosians and Philemon (Fifth Edition).



slave, he could no longer be as a slave. A change had been wrought in him independently of his possible manumission. In Christ he had become a brother."<sup>(1)</sup>

Lightfoot wys ook daarop dat die negatief οὐκ ἔστι i.p.v. μή ἔστι nie die moontlike sienswyse van Filémon aandui nie, maar wel die ware toestand van Onesimus. Die "nie meer as 'n slaaf nie" is 'n feit, 'n werklikheid, of Filémon verkies om dit te erken of nie. Hy is nou broer in hierdie lewe sowel as in die dinge van die hoër lewe. In eersgenoemde verhouding het Filémon die broer vir 'n slaaf, in laasgenoemde die slaaf vir 'n broer.<sup>(2)</sup>

Alhoewel Paulus dus vir Onesimus terugstuur, verwag hy van Filémon dat sy vorige slaaf nou by hom as broer moet geld. En al sou sy status dus dieselfde bly, word sowel heer as slaaf deur 'n nuwe gees beheer: die gesindheid wat deur broederskap vereis word en wat alles nuut maak: "Wie nu iets weet van die verhouding in de oudheid tusschen de slaven en de heeren, voelt dat met dien eenen eisch van broederschap het gansche instituut van die slavernij in zijn wezen aangetast is."<sup>(3)</sup>

In die kerk kon die slawerny derhalwe alleen in naam bestaan. Dit is 'n toevallige, uiterlike omstandigheid wat nie die waarde van 'n mens beïnvloed nie. 'n Christen kon nie 'n slaaf of 'n slawe-eienaar wees in die antieke betekenis van dié woorde nie. Al sou die wêreld sommige ondergeskik maak aan andere, is hul bo dit alles aanmekaar verbind deur die bande van die broederskap.<sup>(4)</sup> Tereg sê

Gwatkin: "The worst evils of slavery are done away when neither the slave nor his labour is despised."<sup>(5)</sup> Ernst

Troeltsch wys tewens daarop dat Christen-slawe waarskynlik

(1) J.B. Lightfoot: The Apostles of St Paul (Col<sup>s</sup> and Phil).

(2) J.R. Slotemaker de Bruine: Chr. Sociale Studien, Dell 1. p.273.

(3) Schmidt: The Social Results of Early Christianity, P.219.

(4) H.M. Gwatkin: Early Church History, Vol. I. p.221.

(5) Ernst Troeltsch: "Soziallehren". p.22.n.

merendeels as huisslawe beskou is of deel uitgemaak het van die groep slawe wat handel gedryf het onder beheer en met die kapitaal van hulle here, en gevolglik 'n groot mate van persoonlike en ekonomiese vryheid geniet het.<sup>(1)</sup>

In Paulus se voorskrifte in verband met slawerny kry ons sy standpunt ten opsigte van maatskaplike vraagstukke oor die algemeen: Hoewel hy met die uiterste nadruk beklemtoon dat elke mens 'n vryman in Christus is, weier hy tog om daarvan af te lei dat slawe hul diens moet opse en hul christelike vryheid in hierdie sin moet laat geld.<sup>(2)</sup> Die christelike lewe moet gevoer word in die midde van heersende omstandighede. Maar sy eis is op die innerlike lewe gerig - die eis van 'n nuwe gees, die eis van broederskap. Hy vra Filémon nie om Onesimus nie langer in sy diens te hou en hom onmiddellik vry te stel omdat hy 'n Christen is nie,<sup>(3)</sup> maar hy vra hom om Onesimus anders te beskou, nl. vir wat hy in Christus is, tw. as 'n broer. Dit was eerstens die hart van Filémon wat anders gesind moes wees en gevul moes wees met 'n gees van bedagsaamheid en broederskap.<sup>(4)</sup> Langs hierdie weg sou die deur algaande geopen word na 'n sosiale toestand waarin slawerny nie meer sou kon bestaan nie. Daarom ook raai hy slawe aan om, indien hul hul vryheid kan verkry, daar liewers gebruik van te maak,<sup>(5)</sup> maar om dit nie deur dwang of opstand te gryp nie.

Dit staan egter vas: Op die stelsel van slawerny as sodanig doen geen skrywer van die Nuwe Testament 'n frontaanval nie. Heel tereg merk Latourette in hierdie verband op: "The Christians conducted no campaign against slavery. No effort was made to abolish it even among themselves."<sup>(6)</sup>

(1) Ernst Troeltsch: "Soziallehren". p.22.n.

(2) McGiffert: The Hist. of Chr. in the Apostolic Age. p.376.

(3) K.S. Latourette: A Hist. of the Expan. of Christianity. I. p.262.

(4) Osborn: Christian Ethics. p.126.

(5) 1 Kor. 7:21.

(6) K.S. Latourette: op cit. Vol. I. p.261.

Maar hul stel die essensiële eis van broederskap vir slawe en here tegelyk. Die gees van broederskap sou, wat die afskaffing van slawerny betref, op die duur deur-slaggewend wees.

Terwyl Paulus die here vermaan om hul slawe met reg-verdigheid en broederlikheid te behandel,<sup>(1)</sup> en die slawe om hul here getrou te dien, vermaan hy die slawe van christelike here in die besonder om nie minder te dink van die gesag van hul here as van heidense here nie. Hul moet hul arbeid met des te meer toewyding verrig omdat hul dit doen vir medegelowiges.<sup>(2)</sup> Maar ook die heidense here moes met getrouheid gedien word. Petrus vermaan die Christenslawe wat heidense here het om gedagtig aan die lye van Christus<sup>(3)</sup>, onderdanig en gehoorsaam te wees selfs teenoor die wat hard en onregverdig is.

(e) Die standpunt van die vroeë kerk ten opsigte van slawerny.

Die vroeë kerk het, vir sover ons uit sy nagelate geskrifte buite die Nuwe Testament kan oordeel, die voetspoor van die Nuwe Testament noulettend gevolg. Die regmatigheid van slawerny as deel van die verbygaande wêreld is nog erken maar hul hou, net soos die Nuwe Testament, 'n nuwe orde van verhoudinge voor waarin die klasse-verskil onbekend is.

Op drie vereistes ten opsigte van slawerny word besondere klem in die geskrifte van die vroeë kerk gelê.

- (1) Die gelykheid van alle mense voor God.
- (2) Die groot betekenis van die arbeid.
- (3) Die broederlike verhouding tussen here en slawe.

Teenoor die antieke opvatting van die inherente

---

(1) Kol. 4:1; Efesiërs 6:9.  
 (2) 1 Tim. 6:2.  
 (3) 1 Petrus 2:18 - 25.



minderwaardigheid van die slaaf en sy natuurlike ongelykheid, stel die vroeë christelike skrywers van die begin af, oral en te alle tye, die gelykheid van alle mense voor God as 'n algemene beginsel. Die waarde van die slaaf is, net soos die waarde van die vryman, gegrond op die Vaderskap van God.<sup>(1)</sup> Die slaaf het nie langer 'n blote markwaarde nie<sup>(2)</sup> hy is seun van God en broer van sy heer. Hy het 'n ideële waarde, daar is iets in hom wat nie gekoop of verkoop kan word nie. Hy is nie 'n blote werktuig of middel nie. Die Vaders het van die begin af die waarde van die gewoonste mens gegrondves op die feit van sy verhouding tot God en sy verwantskap met die ewige.

Omdat die waarde van die mens setel in sy verhouding tot God, is ook die slaaf vereer as 'n mens vir wie Christus gesterf het. Hy kon nie langer verag word as 'n mindere kreatuur wat alleen arbeidswaarde het nie.<sup>(3)</sup> Die geskrifte van die vroeë kerk gee aan hierdie gedagtes herhaaldelik uitdrukking.

Barnabas spreek al in hierdie gees wanneer hy die gelowiges daaraan herinner dat God nie mense volgens die rang van heer en slaaf geroep het nie,<sup>(4)</sup> en Clemens van Alexandrië voeg daaraan toe dat niemand van nature 'n slaaf is nie.<sup>(5)</sup> Chrysostomos gaan selfs so ver as om te sê dat indien God wou gehad het dat die mens slawe moes hê, Hy dan na Adam en Eva ook 'n slaaf sou gemaak het.<sup>(6)</sup> Die slaaf het volgens hom dieselfde natuurlike adel as sy heer en hy ontvang dieselfde gawes van God.<sup>(7)</sup>

Clemens van Alexandrië (Paedag iii.C.6) sê onomwonde

(1) W.E.H. Lecky: A History of European Morals, Vol.ii. p.66.

(2) H.S. Nash: The Origin of the Social Conscience... p.109.

(3) H.M. Gwatkin: Early Church History. Vol. I. p.232.

(4) Barnabas: Ep. Caput 19.

dat sodra ornamente en versieringe verwder is, daar selfs in voorkoms geen verskil tussen die here, hul vroue en hulle gekoopte slawe is nie. Bowendien is die here selfs swakker as hulle slawe omdat hulle 'n minder gesonde opvoeding gehad het.<sup>(1)</sup>

Lactantius beklemtoon eweneens die inherente waarde van die slaaf en grondves dit op die Vaderskap van God: „In his right no one is a slave, no one a master, for we all have the same Father; by an equal right we are all children.”<sup>(2)</sup> Volgens Lactantius kon daar nóg by die Romeine nóg by die Grieke sprake van geregtigheid wees, „want dit is onmoontlik dat daar geregtigheid kan geskied waar daar geen gelykheid is nie.” Ongelykheid in waarde sluit die beoefening van geregtigheid uit. Gelykwaardigheid voor God is deurgaans as die uitgangspunt vir die waardeskatting van die mens gestel. Dit alleen lê in die grond van dinge. Alle ander verhoudinge is bykomstig, is tydelik en toevallig.

Ons het reeds daarop gewys dat die lewe van 'n slaaf soveel werd geag is dat die praktyk van aborsie ook by slawe as sonde beskou en die reinheid van slawevroue beskerm is. Slawe het volkome godsdienstige gelykheid geniet en die seun van 'n slavin kon biskop word. Dit het ook werklik gebeur dat van die grootstes en rykstes in die vroeë kerk aan die voete van 'n slaweseun moes buig om ablusie of 'n seën te ontvang. Callisthus bv. het, nadat hy 'n slaaf was, aan die begin van die derde eeu biskop van Rome geword.<sup>(3)</sup>

Naas hierdie hoë waardeskatting van die slaaf as broer en gelyke, is ook die arbeid en daarmee saam die arbeider,

(1) Clemens van Alex.: Ante-Nicene Chr. Library. Vol. I. p.298.

(2) Lactantius: Div. Inst. Book V:15 (Sie Ante-Nicene Chr. Library: The writings of Lactantius, Vol. I.... p.326.

(3) K.S. Latourette: A Hist. of the Expansion of Chr. Vol.I. p.262-3. vgl. ook E. De Pressensé: The Early Years of Chr. Vol. iv. p.43.

deur die vroeë kerk hooggeskat. Nie alleen Christus leer dat die een wat dien die grootste is nie, maar ook Paulus werk met sy eie hande vir sy lewensonderhoud.<sup>(1)</sup> Diens word die maatstaf in die koninkryk van God. Dit gee aan die arbeider en die slaaf nuwe betekenis wat hy vroeër nooit kon besit het nie.<sup>(2)</sup> Dit is in die gees van hierdie beginsels dat Chrysostomos kon skryf dat slawerny niks meer as 'n naam is nie, daar die meesterskap, bloot na die vlees, kort van duur en vlietend is. As die mens derhalwe met die regte gesindheid en om die ontwil van Christus diens verrig, is hy geen slaaf nie. Hy verwys na die apostel Paulus met die uitroep: „Kyk hoe het hy julle slawerny van alle gemeenheid ontledig!”<sup>(3)</sup>

Die vroeë kerk het teweens in navolging van die N.T. baie deugde van die slawelewe met 'n nuwe luister bekleed. Ons noem alleen die deugde van arbeidsaamheid, gehoorsaamheid, nederigheid en verdraagsaamheid. Hulle word almal kardinale christelike deugde en as sodanig hoog geroem.

In die derde plek is here en slawe met groot krag vermaan om broederliefde teenoor mekaar te beoefen.

Op hierdie gesigspunt - die van die goeie verhouding tussen here en slawe onderling - lê die kerkvaders groot nadruk. So bv. skryf Barnabas aan slawebeheerders: „Thou shalt not lay commands in thy bitterness upon thy bondman or bondmaid who hope in the same God, lest they perchance shall not fear the God who is over you both, for He cometh not to call men according to the appearance, but to those whom the spirit hath made ready.”<sup>(4)</sup> Die slaaf word vermaan om aan sy heer (as beeld van God) onderdanig te wees.

(1) 1 Thess. 4:11 et sq.

(2) Gore: Christ and Society.... p.73-77.

(3) Chrysostomos: Hom. 22 op Efesiërs (vgl. S. Chrysostonis Homilies on Galatians and Ephesians: Library of the Fathers, p.347.

(4) Barnabas: Ep.6:19. Sie: The Apost. Fathers: Ante Nicene Chr. Library, Vol.I. p.132. Dieselfde vermaning word herhaal in die Didache.



Veral Chrysostomos rig voortdurende vermaninge teen die wanverhoudinge tussen here en slawe<sup>x</sup>

Op voetspoor van die Skrif benadruk hy dit dat die heer self ook 'n dienskneg is wat 'n Heer in die hemel het: „Moenie dink dat wat ons 'n slaaf aandoen vergewe sal word omdat dit 'n slaaf aangedoen is nie.” Volgens die bloot menslike, heidense wette word daar onderskei tussen die oortredinge wat teenoor 'n slaaf en dié wat teenoor 'n vryman is. Die Christendom erken nie hierdie onderskeiding nie: „The law of the common Lord and Master of all, as doing good to all alike, and dispensing the same rights to all, knows no such difference.”<sup>(1)</sup>

Dit is insonderheid die plig van here om hul slawe godsdienstig op te voed, meen Chrysostomos. Hy betig here daarvan dat hulle, as hul na die bad of die teater gaan, 'n hele swerm slawe meeneem, maar nie as hulle na die kerk gaan nie. As iemand 'n slaaf besit, moet hy hom voor alle dinge leer wat God van hom verlang.<sup>(2)</sup> Gelowiges moet in hul optrede teenoor hulle slawe christelik wees. Hy vermaan vroue om nie op hul slavinne te skel „sodat die hele huis daarvan weergalm” en dat verbygangers in die straat hoor „hoe die vrou skel en die slavin ween” nie. Hy vermaan here en vroue teen onbillike straf, teen toorn en skeldtaal teenoor hul slawe. Hierdie soort optrede pas nie by Christene nie. Hy wei uit oor slavinne wat geslaan of ontbloot en dan bespot word. Hy impliseer dat selfs Christen-vroue hul al daaraan skuldig gemaak het. Terwyl hy erken dat slawe baie feile het, herinner hy die vroue daaraan: „As sy 'n gelowige is, is sy jou suster.”<sup>(3)</sup>

(1) Chrysostomos: Hom. 22 op Efesiërs. Sie: Library of the Fathers: S. Chrysostomos. Hom. op Galate en Efesiërs. p.347.

(2) Chrysostomos op cit. p.351.

(3) Chrysostomos: Hom. 15 op Efesiërs.

\* Hoewel Chrysostomos in die vierde eeu leef en werk, gee hy op so'n ondubbelsinnige manier die algemeen gangbare opvatting van die kerk van die eerste eeue weer dat ons hom hier sonder enige bedenkinge aanhaal.

Hy vermaan die here herhaaldelik om nie moedeloos met hul slawe te word en alleen hard teenoor hul op te tree nie.<sup>(1)</sup> As Paulus nie skaam was om Onesimus kind en broer te noem nie, dan behoort ons as gelowiges ook nie skaam te wees daarvoor nie. Ons Meester self noem ons diensknegte Sy broers.<sup>(2)</sup> Tog wys hy ook daarop dat die here dit aan hul slawe verskuldig is, net soos aan hul eie kinders, om hul te straf as hul verkeerd handel.<sup>(3)\*</sup> Hy doen 'n beroep op wederkerigheid van diens en onderhorigheid, waardeur daar nie meer iets soos slawerny sal wees nie: „Let not one sit down in the rank of a freeman and the other in the rank of a slave; rather it be better that both masters and slaves be servants to one another - far better to be a slave in this way than a freeman in any other.”<sup>(4)</sup> Net

(1) Ook Clemens: in Stromat. VII:XII, wys daarop dat die wyse (gnostiek) nooit sy broer verag nie, en daarom sy slaaf as sy gelyke moet behandel.

(2) Chrysostomos: Hom. 2 op Filémon.

(3) Chrysostomos: Hom. 3 op Filémon.

(4) Chrysostomos: Hom. 2 op Efesiërs.

\* Voetnoot: (1) Ons kry die indruk dat die Christene nie alleen regmatige strafmiddele teenoor slawe goedgekeur het nie, maar dat hul daar ook gebruik en, in uitsonderlike gevalle, selfs misbruik van gemaak het.

Lactantius (Ira Dei XVII: 8 - 10) sê dat indien 'n slaaf sy heer se vrou en kinders sou vermoor, dit wreedheid eerder as goedhartigheid sou wees om hom nie te kasty nie. Vgl. ook Eusebius, P.E. 244 c: „ἐναργῶς ἑαυτῶν αἰσθανόμεθα μὴ βιάζομένων..... ἐν τῷ παιδεύειν τοὺς υἱεῖς, καὶ μαστίχειν τοὺς οἰκέτας ἐμαρτήσαντας. Vgl. vir waarskynlike voorbeelde van misbruik van die tug: Chrysostomos Hom. XV. Op Efesiërs.

Op die sinode van Illiberis is daar die geval behandel van 'n Christenvrou wat 'n slavin sodanig geslaan het dat sy aan die gevolge daarvan oorlede is. Misbruik van die tug onder Christenslawe-eienaars was egter skynbaar die seldsame uitsondering.

'n Heer wat sy slaaf na Christus gelei het of self deur sy slaaf na Christus gelei is - soos dikwels gebeur het, sou vanselfsprekend nie 'n harde meester teenoor hom kon wees nie. Vgl. o.a. Augustinus: Confess. IX: 8, waar verhaal word hoe die gelowige slaaf wat die Vader van Monica in sy arms gedra het, gehelp het om die dogter na God te lei.

Voetnoot: (2) Die gesag van die familiehoof, die heer ook van die slaaf, is in so'n mate gerespekteer dat 'n slaaf in die tweede en derde eeu 'n bewysbrief van goeie gedrag van sy Christen-heer moes voorlê, voor hy kon opgeneem word in die klas van Kateshumene. vgl. E. De Pressensé: The Early Years of Chr. Vol. IV. p.433.



soos Tertullianus roem hy verdraagsaamheid as die plig van elke heer.<sup>(1)</sup>

Alreeds Ignatius vermaan die Christene om nie hul slawe of slavinne te verag nie. Maar hy verwag ook dat slawe nie opgeblase sal wees nie, maar dat hul juis as slawe van Christus met meer ywer sal dien ter ere van God. Hulle moet ook nie verlang om op koste van die gemeenskap bevry te word nie.<sup>(2)</sup>

Vir sowel here as slawe word die eise van broederskap met krag voorgehou deur haas elke kerkvader en apologet.

Terwyl Clemens 'n beroep op die here doen om hul slawe soos hulself te behandel omdat hulle slawe hulle medemens is en God dieselfde is vir slaaf en vryman,<sup>(3)</sup> wys Lactantius daarop dat here en slawe broers, en albei groepe diensknegte van Christus is.<sup>(4)</sup>

Geheel in die gees van die Nuwe Testament vermaan die Apostoliese Konstitusies slawe om, indien hul by 'n Christen in diens is, hom lief te hê soos 'n vader.<sup>(5)</sup> Indien hul heer 'n heiden is, moet hul aan hom onderdanig wees behalwe as hy hul probeer dwing om dinge te doen wat teen hul geloof en hul gewete indruis.

In hierdie vroeë christelike geskrif is verpligtinge op slawe-eienaars gelê wat vreemd is aan die hele gees van slawerny in die antieke wêreld. Die heer, as broer van sy slaaf, het derhalwe nie alleen verpligtinge teenoor die tydelike welsyn van sy slaaf nie, maar ook teenoor sy geestelike welsyn. In die „Clementynse Homilieë" word die volgende voorskrifte gegee wat op die geestelike welsyn van slawe betrekking het: „Slawe mag alleen vyf

(1) Tertullianus: Pat. 15.

(2) Ignatius: P.IV:3.

(3) Clemens Alex: Paedag III, Caput 12.

(4) Lactantius: Div. Inst. IV, Caput 16.

(5) Apost. Consts. iv:12.



dae per week werk, sodat hulle op die Sabbat en die dag van die Here vry sal wees om te rus en na die huis van God te gaan vir onderwysing. Gedurende die hele „Groot Week" sowel as gedurende die week wat daarop volg moes alle slawe van gewone verpligtinge vrygestel word - die een week ter herinnering aan die lye van Christus en die volgende ter herinnering aan Sy opstanding. Hulle moes ook behoorlik onderrig word in verband met die betekenis van hierdie heilige gebeurtenisse.

Die Homilieë gee verder 'n lang lys dae aan waarop die here hul slawe moes laat rus.<sup>(1)</sup>

Die vroeë kerk het hom in sy evangelisasie-werk ook met dieselfde ywer tot die slawe as tot die vrymanne gewend.<sup>(2)</sup> Volgens Origenes keer die kerk hom na die slaaf soos na die kind of die ongeletterde vrou in die hoop om hom beter te maak.

Baie Christene van die tweede en derde eeue was dan ook slawe<sup>(3)</sup> en dit skyn asof hul in die reël tevrede was om slawe te bly.<sup>(4)</sup>

Daar het wel vraende stemme van slawe opgegaan oor die regmatigheid daarvan dat hul nog slawe moes bly. Nadat hul die ware Heer gevind en erken het, was dit - volgens sommige - onvanpas dat hul nog aan 'n aardse meester onderhorig moes bly.<sup>(5)</sup> Die sterkste beweegredes is egter deur die kerkvaders aangevoer om die slawe te oortuig dat hul wel onderhorigheid aan hul here verskuldig is.

Vanaf die einde van die tweede eeu het baie slawe van vooraanstaande families Christene geword. Die invloed van die christelike leer op hulle was egter so groot en so weldadig dat hulle nooit met geweld uit slawerny probeer wegbreek het nie, maar geduldig slawe gebly het in

(1) The Clementine Homilies XXXII: Ante Nicene Chr. Library Vol. XVII, p.246.

(2) Origenes: Contra Celsus III:49,54.

(3) Justinus: IV:3.

(4) Titianus: IV:18; XI: 50 (δοῦλος ἐάν ᾧ, δουλείαν ὑπομένω)

(5) Chrysostomos: Hom. 4 op Titus.

die wete dat hul burgers is van die koninkryk van God.<sup>(1)</sup>  
Hierdie sekerheid het hul gedra en besiel.

Toe 'n slaaf van die keiserlike huis, saam met Justinus en andere, voor die prefek Rusticus gedaag is, is aan hom gevra wat sy status is. Hy het geantwoord: „Ek is 'n slaaf van die keiser maar ek is 'n Christen. Dit is Christus Jesus wat my vryheid gegee het en ek deel in dieselfde hoop as my broers.<sup>(2)</sup>

Die kerk het voortdurend daarteen gewaak dat gesindhede en gebruike wat teen die gees van broederskap indruis verban word uit die verhouding tussen here en slawe. Slawerny of vryheid was 'n tydelike, toevallige verskil en het nie een mens beter gemaak as 'n ander nie. Dit het nie die verpligtinge van broederskap opgehef nie. In die awondmaal het heer en slaaf saam die brood en die wyn geneem.<sup>(3)</sup> Dit was dieselfde vir almal. Hulle het saam aangesit by die liefdesmaal - die agape - en saam aanbid. Hulle het mekaar erken as broers.<sup>(4)</sup> Die enigste verskil wat binne die broederskap geduld is, was dié tussen lede en katechumene. In die christelike byeenkomste het die slaaf dikwels 'n ereplek gehad bo sy heer omdat hy al langer 'n Christen was of al verder gevorder het in die geloofslewe.<sup>(5)</sup> Van die luisterrykste bladsye in die martelaarsgeskiedenis is dan ook geskryf deur slawe en slavinne soos Blandina en andere.

Die beginsels van gelykheid en broederlike liefde is op alle terreine van die kerklike lewe gehandhaaf. So is daar bv. in die kerklike tug van die begin af afgewyk van die onderskeid wat daar in die siviele reg gemaak is tussen die misdade van 'n slaaf en dié van 'n vryman. Die

(1) Origenes: Contra Celsus iii.

(2) Acta Mart. Just. 1 C.

(3) E. De Pressensé: The Early Years of Christianity, Vol. iv. p. 436-7.

(4) E. De Pressensé: op cit. .... p. 435.

(5) E. De Pressensé: op cit. .... p. 436.

Die bestaansreg van so 'n verskil is ontken. Sonde en oortreding is, volgens die kerkvaders, dieselfde vir alle mense en verdien dieselfde straf. Terwyl 'n slawe-eienaar van wie die slaaf as gevolg van sy wreedheid sterf, volgens die wetgewing van die Ryk straffeloos kon uitgaan, is so 'n heer deur die sinode val Elvira (305) lewenslank uitgesluit van die awondmaal.<sup>(1)</sup> Die kerk het slawe-eienaars wat van die voorskrifte in verband met die behandeling van slawe afgewyk het, nie gespaar nie. Teenoor hulle is met dieselfde gestrengheid as teenoor hul slawe opgetree waar hul in stryd met die beginsels van die evangelie gehandel het. Volgens die Apostoliese Konstitusies is selfs die geskenke van here van wie dit bekend was dat hulle hul slawe mishandel of veronreg het, deur die kerk geweier.<sup>(2)</sup> Slavinne mag volgens die Apostoliese Konstitusies nie aan die luste van hul here blootgestel word nie, maar hulle kon soos enige vrye persoon die regmatige vrou van hul here word.<sup>(3)</sup> Chrysostomos verklaar dat die seduksie van 'n slavin net so 'n groot misdaad is as die seduksie van 'n koningin.<sup>(4)</sup>

Op dieselfde gronde van gelykwaardigheid en broederliefde het die vroeë kerk te velde getrek teen sekere ander groot misbruike wat veral met slawerny saamgehang het. So het hy hom veral teen die here gerig wat groot getalle slawe aangehou het en teen die publieke spele waar menselewes - veral dié van slawe - op 'n wrede manier vir ander se vermaak opgeoffer is.<sup>(5)</sup> Chrysostomos wys daarop dat God die mens so gemaak het dat hy in sy eie behoeftes kan voorsien sowel as in die behoeftes van sy naaste. Hy beskou dit as 'n skande om altyd 'n hele

---

(1) W.E.H. Lecky: A Hist. of European Morals, Vol.ii. p.67.

(2) Apost. Const. IV:6.

(3) Apost. Const. VIII:22.

(4) Chrysostomos: Hom. 2 op 1 Thess.

(5) Lactantius VI, Caput 20.



swerm slawe rondom jou te hê. Hy kasty die ryk manne wat met troppe slawe soos verkopers van skape of slawehandelaars die rondtes doen. Christus het ook hieraan 'n einde gemaak, sê hy. Dit is nie nodig om 'n slaaf te besit nie, en indien dit wel nodig is, dan een of hoogstens twee.<sup>(1)</sup>

Dat hierdie sentimente nie oral baie populêr was nie, merk ons uit sy opmerking dat hy besef dat hy sy hoorders skok, maar dat hy nie anders kan nie en sal voortgaan om hierdie dinge te sê. Maar ook hy stel nie die eis dat slawerny afgeskaf moet word nie, hoewel hy gedagtes uitspreek wat reeds sterk in daardie rigting heenwys.

Net soos Chrysostomos veroordeel ook Lactantius en Arnobius die besit van te veel slawe.<sup>(2)</sup>

Baie kerkvaders neem in die allersterkste taal standpunt in teen die misbruike van die spele waar die menslike lewe en veral dié van die slawe so goedkoop beskou word. Lactantius sê selfs dat die persoon wat met genot sit en toesien hoe 'n medemens - al is hy regmatiglik veroordeel - verskeur word, sy gewete verkrag en deelgenoot van die moord word.<sup>(3)</sup>

Arnobius trek teen dieselfde euwel te velde en veroordeel almal wat genot vind in die bloed van verskeurdes.<sup>(4)</sup>

Deur teen hierdie dinge op te tree, het die kerk die slawerny probeer suiwer van sy ergste misbruike.

(f) Die vroeë kerk en die vrystelling van slawe:

Ten spyte van die vroeë kerk se skynbaar uiters konservatiewe standpunt waarvolgens slawe geleer is om onderhorig aan hul here te wees, en die stelsel van slawerny gangbaar bly, het die kerk die beweging vir die vrystelling van slawe 'n reusestoot vooruit gegee. Hoewel

(1) Hom. 40 op 1 Kor. Sie S. Chrysostomos: Homilies on 1 Cor<sup>s</sup>. part II. p. 579-80, in Library of the Fathers. Vgl. ook Clemens Alex. Paedag III:4.

(2) Lactantius Div. Inst. VI.1.8; Arnobius 11:39.

(3) Lactantius VI:20.

(4) Arnobius: ii:41.

baie voorskrifte skynbaar alleen daarop gemik was om die ergste misbruike van slawerny te verwyder en te beklemtoon dat ook slawe Christene kon wees, het die vroeë kerk veel meer gedoen: „It gave an unexampled impetus to the movement of enfranchisement.”<sup>(1)</sup> En dit bly waar ten spyte van die feit dat die kerk nie slawerny as sodanig verbied het nie en oor die algemeen slawerny duidelik erken het as deel van die bestaande orde van dinge wat God toegelaat het en waarbinne Christene as Christene moes leef.<sup>(2)</sup> Maar hy het deur dit alles heen steeds die hoër orde waarin hierdie verskille geen plek het nie, voorgehou. Hy het die radikale beginsels waarvolgens hierdie verskille in Christus geen betekenis het nie, voortdurend verkondig en daardeur die grondslae waarop slawerny in die antieke wêreld berus het, nl. natuurlike minderwaardigheid, ontken en omvergewerp. Maar selfs dit was nie al nie. Sommige kerkvaders het openlik geywer vir vrystelling.<sup>(3)</sup>

Hoewel hul dit nooit as eis gestel het dat Christene hul slawe moes vrystel nie, het sommige wel probeer om die slaweëienaars te oortuig dat slawerny teen die natuur van die mens en die beginsels van die koninkryk van God is. Origenes siteer en heg sy goedkeuring aan die Joodse wet wat verbied dat 'n geloofsgenoot meer as ses jaar lank as slaaf gehou word.<sup>(4)</sup>

Veral Chrysostomos beywer hom vir die vrystelling van slawe. Hy raai Christene aan om slawe nuttige ambagte te leer en hul daarna vry te stel. As Christene nuwe slawe koop, moes dit alleen wees om hul op te voed en daarna vry te stel.<sup>(5)</sup> Die ware christelike gemeenskap moes 'n familie wees waarin almal vry en almal diensknegte van

(1) W.E.H. Lecky: A Hist. of European Morals, Vol.II, p.66.

(2) James Moffat: The Approach to the New Test. p.217.

(3) Vgl. Lactantius: Div. Inst. VI:12.

(4) Origenes: C.Celsus V:43.

(5) Chrysostomos: Hom. 40 op 1 Kor.

mekaar is.

Reeds vroeg het baie Christene dan ook hul slawe vrygestel.<sup>(1)</sup> So het o.a. Melania, met die goedkeuring van Pinus haar eggenoot, aan 8,000 slawe vryheid gegee,<sup>(2)</sup> terwyl Ovinus, 'n ryk martelaar van Gallië, nie minder as 5,000 van sy slawe vrygestel het nie. Chromatius, 'n Romeinse prefek onder Diocletianus, welbekend om sy ywer en liefde, het 1,400 slawe vrygestel met behoorlike voorsorg vir die toekoms. 'n bekende leuse uit hierdie tyd was die volgende: „Wie God vir hul Vader het, mag nie die slawe van mense wees nie.“

Onder Trajanus het 'n ander prefek, genaamd Hermes, met sy vrou en kinders sowel as 1,250 slawe die Christendom aangeneem. Op Opstandingssondag - die dag van hul doop - het hy al die slawe hul volle vryheid gegee en hul van die nodige voorsien.

In baie ander gevalle is kleiner getalle vrygestel. Hierdie vrystellings was enkel en alleen die gevolg van die deurwerking van die christelike broederskapsleer.

Namate die besef van die gelykwaardigheid van alle mense en die oppervlakkigheid van aardse skeidings gegroei het en die Vaderskap van God en die broederskap van alle gelowiges sterker beklemtoon is, is die instelling van slawerny al meer en meer bevraagteken.

Die gedurende verkondiging van die radikale beginsel van vryheid en gelykheid in Christus, moes meebring dat al meer gelowige slawe-eienaars die verkeerdheid van slawerny sou insien. Die bevrydende krag van die Christendom is allerweë gevoel. Reeds Clemens van Alexandrië kon meld dat baie Christene hulself diensbaar gestel het sodat 'n slaaf kon vrygaan.<sup>(3)</sup>

(1) K.S. Latourette: A Hist. of the Expan. of Chr. Vol. I. p.262-3.

(2) W.E.H. Lecky: A Hist. of European Morals, Vol.ii. p.69 et sq.

(3) Clemens: Ep. ad. Cor. C.55.



Toe groot getalle mense uit Noord-Afrika deur die Numediërs as gevangenes weggevoer is, het die biskoppe van die provinsie 'n beroep op die kerk van Karthago om hulp gedoen. Cyprianus het dadelik 'n insameling gedoen waartoe rykes en armes mildelik bygedra het.<sup>(1)</sup> Met hierdie som is die gevangenes vrygestel. So ook het biskop Denis van Rome geld na Cappodocië gestuur om gevangenes wat vir slawerny bestemd was, vry te stel.<sup>(2)</sup> Ambrosius sowel as Augustinus het van die gewyde vase van die kerk verkoop om met die opbrengs gevangenes en slawe vry te koop.

Dit is, volgens hulle, meer in ooreenstemming met die gees van die evangelie om hierdie mense vry te stel as om die ornamente te bewaar.<sup>(3)</sup> Op dieselfde wyse is die gevangenes wat deur die Gote in Italië gemaak is, deur christelike gemeenskappe vrygekoop. So is daar op baie ander maniere geywer vir die vrystelling van slawe of van gevangenes wat vir slawerny bedoel was.

Van die derde eeu af word die vrystelling van slawe 'n kerklike seremonie<sup>(4)</sup> waaraan groot plegtigheid en betekenis verleen is. Voor die hele gemeente is die slaaf dan tot 'n vryman verklaar. So verkry die "bevryde" Christen-slaaf 'n volkome en eerbare vryheid voor en teenoor alle mense net asof hy nooit 'n slaaf was nie.

Wie aan 'n slaaf sy vryheid wou gee, het hom na die altaar gelei waar die vrystellingsakte voorgelees is. Na luid van hierdie akte gee die heer volkome vryheid aan sy slaaf ter erkenning van sy goeie wandel. Na die seënbede van die priester gaan die slaaf dan as vryman uit. Hierdie godsdienstige seremonie het veel meer as die heidense vorm van vrystelling die slaaf se waarde voor God en sy medemense bevestig en benadruk.<sup>(5)</sup>

---

(1) Cyprianus: Ep. 60.

(2) Basileios: Ep. 70.

(3) Ambrosius: De Off. ii, caput 28.

(4) W.E.H. Lecky: A History of European Morals ii, p.64 et sq.

(5) Deissman: Light from the ancient East... p.326-330.

(g) Samevatting:

Ons het genoegsaam aangetoon hoedat die Christendom, wat hom in verband met slawerny hoofsaaklik as 'n konservatiewe mag geopenbaar het, tog algaande meer en meer sy hervormende krag ontvou het.

In ooreenstemming met die konservatiewe element in die uitsprake van die Nuwe Testament ten opsigte van slawerny, het die vroeë kerk hom nou aangesluit by die bestaande vorm van sosiale inrigting. Hy het die slawerny as stelsel nie aangeval nie, die bestaande verhoudinge eerbiedig, die slawe nie tot opstand geïnspireer nie, maar op sowel die slaaf as die slawe-eienaar, deur 'n innerlike benadering van die probleem, 'n beroep tot verandering van hart en van gesindheid gedoen. Deur die slaaf as broer van sy heer en as kind van God te beskou, het die Christendom sy waarde gehandhaaf en sy prerogatiwe gewaarborg, aangesien die mens se regte alleen bepaal word deur sy verhouding tot wat die hoogste is in die oog van die mens. Deur die idee van die Vaderskap van God ook op die slaaf te betrek, is hy onteenseglik as die gelykwaardige van sy heer en sy aardse besitter gereken. Lactantius se woord: „By God is niemand 'n heer, niemand 'n slaaf nie: want, as ons almal dieselfde Vader het, dan is ons almal vry deur 'n gelyke reg,”<sup>(1)</sup> het die slaaf se ware posisie aangedui as gegrond op sy verhouding tot die één Vader.

Hy sê uitdruklik: daar is net één rede waarom ons mekaar broers noem - omdat ons werklik glo dat ons gelykes is. Want hoewel die slawe se status in hierdie wêreld van die van hul here verskil, is hulle nogtans, omdat alles volgens geestelike standaarde gemeet word nie slawe nie, maar broers in die gees en medeslawe in 'n gemeenskaplike godsdiens.<sup>(2)</sup>

---

(1) Lactantius: Div. Inst. V:XIV:17.

(2) " : op cit. V:XV:2, 3, 5, et sq.

Die vroeë kerk praat nes die Stoïcyne van innerlike slawerny en innerlike vryheid. Sonde is die enigste universele slawerny vir sowel here as slawe. Burgerlike vrystelling gee geen kwytskelding daarvan nie en emansipasie sal niemand werklik vry maak nie.<sup>(1)</sup> In hierdie sin sal die slaaf wat die sonde oorwin het, vryer wees as sy heer wat nog daardeur gebonde is.<sup>(2)</sup>

Die vroeë kerk het konsekwent die werklikheid van broederskap in God tussen heer en slaaf op sowel materiële as geestelike gebied, beklemtoon. Die waarde van die slaaf as 'n gelyke voor God is deurgaans met beslistheid gestel. Deur die beklemtoning van die verbygaande aard van slawerny, wat geen plek in die orde van Gods koninkryk het nie, is daar 'n radikale beginsel gestel wat verreikende gevolge sou hê en steeds die status quo sou uitdaag en uiteindelik sou laat verval.

Met die eerbiediging van die bestaande ordes, kon die radikale element in die maatskaplike leer van die Christendom moontlik beskou geword het bloot as 'n hemelse droom wat geen verwantskap met, of praktiese betekenis vir, die aardse lewe gehad het nie. Hierdie wanopvatting is egter nóg in die Nuwe Testament nóg by die vroeë kerk te bespeur.

Inteendeel is die mens steeds herinner aan die totaal nuwe orde van Gods koninkryk waardeur die verpligting op die christelike gemeenskap gelê is om sy eie lewe meer en meer in ooreenstemming daarmee in te rig.

En dis hierdie radikale, dinamiese beginsel wat met die verloop van eeue die ou orde geheel sou vernietig. In ooreenstemming met die eise van broederskap sou die Christendom in samehang met gewigtige ekonomiese faktore, die stelsel van slawerny help begrawe. Die slaaf en vry-

---

(1) James Moffat: *The Approach to the New Testament*, p.216.

(2) Chrysostomos: *Hm. 22 op Efesiërs*.



man sou mekaar as broers voor God en mens die hand reik.

Deur die beklemtoning van hierdie radikale beginsels het die vroeë kerk die rigting opgegaan wat hom uiteindelik by sy bestemmingspunt sou bring, waar slawerny in die ban gedoen sou word as strydig met die gees van die koninkryk van God.

Sam met Paulus sou die kerk uiteindelik bely: "Daar is nòg slaaf nòg vryman, maar almal is één in Christus" in hemel en op aarde.

Ekonomiese veranderinge het in die lang proses van die afskaffing van slawerny 'n groot rol gespeel,<sup>(1)</sup> maar die geestelike dampkring waarin die ekonomiese veranderinge in nuwe vorme sou kristalliseer, is deur die christelike leer van broederskap voorberei.<sup>(2)</sup>

Namate die Christendom gegroei en deurgewerk het en die sosiale toestande verander is, het die radikale beginsel al sterker na vore getree en het die kerk hom teen slawerny as sodanig gewend.

Hoewel dit waar is dat slawerny nie formeel deur die vroeë kerk verbied of afgeskaf is nie: "It is none the less true that the institution was being steadily undermined by the change wrought within it."<sup>(3)</sup>

Die geestelike gelykheid wat die evangelie verkondig het sou die wortels van slawerny afsny en met verloop van tyd die boom laat sterf.<sup>(4)</sup> Die nuwe inhoud sou ook op hierdie besondere terrein algaande die ou vorme vernietig en 'n nuwe vorm skep.

---

(1) S.J. McCabe: The Social Record of Christianity, p.22-26.

vgl. ook Jonkers: Eonomiese en Sosiale Toestanden in het Rom. Ryk.

(2) J.R. Slotemaker de Bruine: Chr. Sosiale Studien, I. p.274.

(3) E. De Pressense: The Early Years of Christianity, Vol.IV.p.433.

(4) H.M. Gwatkin: Early Church History, Vol.I. p.233.

AFDELING C:

HOOFSTUK 2(b).

DIE CHRISTELIKE BROEDERSKAP EN PERSOONLIKE BESIT

INLEIDING:

- (a) Die N.T. kerk en kommunisme.
- (b) Wat het die Nuwe Testament omtrent persoonlike besit geleer?
- (c) Jesus en armoede.
- (d) Jesus en die rykes.
- (e) Die vroeë kerk en persoonlike besit.
- (f) Rente.
- (g) Samevatting.

AFDELING C:HOOFSTUK 2(b).DIE CHRISTELIKE BROEDERSKAP EN PERSOONLIKE BESIT:

"It is the Christian's duty, in whatever economic order he may be living, to swim against the current; even if he has to fulfil his official duty in accordance with this unjust order he must always be ready, wherever it is at all possible, to break through, and in spite of its inhumanity to meet his fellow-man as far as he possibly can, as man, and as brother."<sup>(1)</sup>

Wil ons die toepassing en inwerking van die broederskapsbeginsels van die Christendom nagaan, is daar min terreine wat ryker gegewens bied as dié van persoonlike besit, van rykdom en armoede. In verband met die hele probleem van "besit" in al sy aspekte, is daar 'n verskeidenheid vraagstukke waarop die Nuwe Testament en die vroeë kerk die lig van die broederskapsbeginsels laat val. Sonder twyfel is Christene onmiddellik voor die vraag gestel: "In hoeverre mag ons die ekonomiese standarde van die wêreld van ons tyd aanvaar?" Hulle moes vir hulself rekenskap gee van vroeë soos die volgende: "In hoeverre mag ons, as Christene, persoonlike eiendom besit? Op watter grondslag mag ons eienaars wees? Mag ons eiendom individueel besit of alleen gemeenskaplik vir die gebruik van alle lede van die broederskap? Mag die verdeling van rykes en armes binne die christelike broederskap bly voortbestaan? In hoeverre mag Christene aan die gewone handel- lewe deelneem? Wat moet die Christen se verhouding teenoor arbeid wees?"

Dit spreek vanself dat die beginsels van geestelike

---

(1) Emil Brunner: The Divine Imperative... p.433.



kindskap en broederskap by die beantwoording van hierdie vrae van oorwegende belang is. So bv. sal die eise van broederskap dit verbied dat die één Christen in wellus en weelde leef, terwyl die broer wat hy kan help, van ellende vergaan. Die broederskapsbeginsels van Jesus, soos tevore (afdeling B, hoofstukke 1 en 2) deur ons uiteengesit, plaas die besef van sosiale solidariteit op 'n sedelike grondslag. Die vraag van Kain: "Is ek my broer se hoeder?" is duidelik 'n miskenning van die gees van ware broederskap. 'n Legio vrae in verband met die vroeë kerk en sy standpunt ten opsigte van die besit van eiendom en probleme wat daarmee saamhang, duik op: Watter invloed het die christelike broederskapsleer op die beskouinge en praktyke van die vroeë kerk ten opsigte van persoonlike eiendom gehad? In watter mate het die eise van broederskap die eerste Christene 'n vyandige of veroordelende houding teenoor die bestaande ekonomiese instellings laat inneem? In hoeverre het die vroeë kerk in sy lewe en organisasie 'n nuwe orde daargestel? Op watter maniere het die beginsels van christelike broederskap en solidariteit op hierdie terrein tot openbaring gekom?

Hoewel die vroeë kerk nie 'n eenstemmige antwoord op al die vrae ten opsigte van die probleem van eiendom gegee het nie, is die hoofrigting van die vroeë christelike gedagte en praktyk tog onmiskenbaar.

Sover beskikbare gegewens ons kan lei, is dit duidelik dat die Christene van die eerste eeue geen stelselmatige poging aangewend het om 'n ekonomiese revolusie in die maatskappy teweeg te bring nie. By die apostoliese vaders is die koninkryk van God dan ook gewoonlik bloot esgatologies opgevat.

Soos ons sal aantoon, het die kerk van die eerste eeue oor die algemeen die bestaande sosiale orde, ook wat die ekonomiese stelsel betref, aanvaar, en binne daardie

orde die broederskapsbeginsels ingedra. Hierdie beginsels was egter van so 'n aard dat dit noodwendig in die bestaande ekonomiese orde 'n nuwe gees sou skep. Van die kenmerkendste eienskappe van die christelike broederskapsleer kom op hierdie terrein aan die lig.\*

(a) Die N.T. kerk en die kommunisme:

Een van die eerste vrae wat op die terrein van die toepassing van die christelike broederskapsbeginsels ten opsigte van besit 'n antwoord verg, is die veelbesproke vraag: „Was die vroegste kerk kommunisties?" Het die toepassing van die christelike broederskapsleer tot kommunisme gelei of is gemeenskap van goedere deur die kerk in die Nuwe Testamentiese tyd as eis gestel?

Ons het in 'n vorige hoofstuk op die innigheid van die broederskapsgevoel onder Christene gewys en aangetoon hoedat dit van die begin af in daad van mededeelsaamheid tot openbaring gekom het.

Hierdie besef van broederskap was so sterk dat Christene in minstens één geval 'n gemeenskap van goedere beoefen het.<sup>(1)</sup> In Handeling 2 lees ons: „En almal wat gelowig geword het was bymekaar en het alles gemeenskaplik besit. En hulle eiendomme en besittings het hulle verkoop en die opbrings onder almal verdeel, volgens wat elkeen nodig gehad het.”<sup>(2)</sup> So lees ons ook in Handeling 4 : 32: „En die menigte van dié wat gelowig geword het, was één van hart en siel, en nie een het gesê dat iets

---

\* Naas die geskrifte van die kerkvaders waaruit ons veelvuldig sal aanhaal, is die volgende algemene bronne veral waardevol: (a) P.G. Peabody: Jesus Christ and the Social Question: (b) W.E.H. Lecky: A History of European Morals: (c) J. Slotemaker de Bruine: Chr. Sociale Studien Vol.I.p.274 et sq: (d) W.R. Inge: Chr. Ethics and Modern Problems p.219 et sq: (e) K.S. Latourette: History of the Expansion of Chr. Vol.I: (f) A. Harnack: The Mission and Expans. of Chr. Vol.I, p.147-198: (h) A. Harnack: What is Christianity p.79-177: (j) C.J. Cadoux: The Early Church and the World: (k) E. De Pressense: The Early yrs. of Chr. Vol.iv: (l) Schmidt: The Soc. Results of Early Chr.: (m) McGiffert: Hist. of the Apost. Age.

(1) Hand. 2:44, 45; 4:32 - 37.

(2) Hand. 2:44, 45.



van sy besittinge sy eie was nie, maar hulle het alles in gemeenskap gehad,"<sup>(1)</sup> Hierdie twee skrifgedeeltes het herhaaldelik geskilpunte gevorm in 'n lewendige stryd in verband met die vraag of die vroeë kerk kommunisties was al dan nie. Nitti bv. beweer: "It is certain that the early Christians practiced communism"<sup>(2)</sup> en weer "The early fathers of the church, faithful to the teachings of Christ, professed thoroughly communistic theories."<sup>(3)</sup> Vir Jesus sou armoede 'n noodsaaklike voorwaarde gewees het vir lidmaatskap van die koninkryk van God. Individuele besit sou uit die sonde gebore wees. Die vaders sou sonder uitsondering rykdom veroordeel, armoede aangeprys en gemeenskap van goedere as die ideaal vir Christene gestel het.

Wat die twee bogemelde aanhalinge uit die boek Handeling betref, is dit genoegsaam om op die volgende paar feite te wys: In die eerste plek het ons hier geensins te doen met 'n voorskrif nie. Die sg. kommunisme van die boek Handeling was 'n vrywillige en spontane vorm van mededeelzaamheid, gebore uit die gees van warme broederskap. Hierdie mense het dit geensins as hulle taak beskou om 'n ekonomiese sisteem in die lewe te roep nie. Ons vind nêrens in die boek Handeling of in enige ander boek van die Nuwe Testament, enige verwysing na kommunisme as reël in die vroeë kerk nie. Nòg Jesus nòg Paulus, nòg enige ander skrywer van die Nuwe Testament dring daarop aan dat Christene nie eiendom mag besit nie.<sup>(4)</sup> Wat ons wel in Handeling vind is die vermelding - asof dit 'n doodgewone feit is - dat die moeder van Markus bv. nog haar huis in Jerusalem besit het.<sup>(5)</sup> Die Christene van Antiochië stuur

---

(1) Hand. 4:32.

(2) Nitti: Catholic Socialism. p.62 et sq.

(3) Nitti: " " p.64.

vgl. ook Nitti: op cit. p.60: "Jesus does not seek to subjugate wealth but to annihilate it."

(4) T.C. de Villiers: Die Sosiale roeping van ons kerk. p.37-38.

(5) Hand. 12:12.



hulp aan die gemeentes van Judea en wel „elkeen volgens sy vermoë.”<sup>(1)</sup> Hier is nie sprake daarvan dat hulle in gemeenskap van goedere leef nie.

Paulus se briewe bevat eweneens baie voorskrifte in verband met arbeid en liefdadigheid. Hierdie voorskrifte berus deurgaans op die veronderstelling dat gelowiges nie eweveel of alles gemeenskaplik besit nie. Waar hy sy gemeente vermaan om bydraes in te samel, moet elkeen van hulle „by homself opsy sit en opspaar namate sy voorspoed is.”<sup>(2)</sup> Dit is 'n vrywillige offer. Daar rus geen verpligting op iemand nie: „Laat elkeen gee soos hy in sy hart voorneem, nie met driefheid of uit dwang nie, want God het 'n blymoedige gewer lief.”<sup>(3)</sup> Waar hy oor die arbeid skryf, vermaan hy die gelowiges om ordelik te wandel „om rustig te werk en hul eie brood te eet.”<sup>(4)</sup>

Daar is nóg by Paulus nóg by enige van die apostels ook maar één voorskrif wat gemeenskap van goedere as vereiste stel of partikuliere besit veroordeel asof dit in stryd sou wees met die leer van die Christendom nie. Die instelling van die amp van diaken vir armeversorging in die vroeë kerk, waarvan ons lees in Handeling 6,<sup>(5)</sup> is op sigself al bewys genoeg dat hier geen sprake van 'n verpligte gemeenskap van goedere was nie. Lukas skryf in Handeling 6 oor die versorging van die weduwees in die gemeente en dit word uitdruklik gesê dat in hul behoefte deur die daelikse tafel voorsien is. Hierdie passasie toon dus nog duideliker aan dat dit die versorging van die armes is wat hier bedoel word en nie 'n gemeenskap van goedere nie.<sup>(6)</sup>

Selfs die twee bekende voorvalle in Handeling<sup>(7)</sup> ver-

---

(1) Hand. 11:29.

(2) 1 Kor. 16:2.

(3) 2 Kor. 9:7.

(4) 2 Thess. 3:12.

(5) Hand. 6: 1 - 6.

(6) Weizsäcker: The Apostolic Age. Vol.I. p.53.

(7) Hand. 2:44, 45; 4: 32 - 37.

meld derhalwe niks meer as 'n unieke en spontane opwelling van christelike broederskapsgevoel wat uiting vind in 'n vrywillige verdeling van besittinge nie. Selfs hier lyk dit nie asof dit òf as eis gestel òf algemeen beoefen is nie. Lukas vermeld dat één dissipel, nl. Barnabas, wat 'n stuk grond besit het, dit verkoop en die geld gebring en dit by die voete van die apostels neergelê het.<sup>(1)</sup> Hy sonder hierdie man uit asof sy daad 'n besondere geval van mededeelsaamheid is.

In die geval van Ananias en Saffira<sup>(2)</sup> merk ons eweneens die vrywillige grondslag waarop hierdie mededeelsaamheid berus het. Dit is heeltemal duidelik uit Petrus se gesprek met Ananias en Saffira dat dit hulle vrygestaan het om met die koopsom van hul grond te handel soos hul verkies. Hul kon dit òf gee òf hou, volgens eie keuse: "As dit nie verkoop was nie, het dit nie joue gebly nie? En toe dit verkoop was, was dit nie in jou mag nie?"<sup>(3)</sup> Hul is nie gestraf omdat hul deel van die koopsom agtergehou het nie, maar omdat hul daaromtrent gelieg het.

Ons het in Handeling 4 derhalwe niks meer nie as 'n merkwaardige getuienis van blye en vrye broederskap wat openbaar is in spontane daade van mededeelsaamheid. Dis 'n voorbeeld wat enige christelike gemeente vandag nog kan nastreef. Elkeen kon sy eie besittings behou, maar nie één het gesê dat iets van sy besittings sy eie was nie. Maar hierdie leef-in-gemeenskap-van-goedere wat vir 'n oomblik 'n openbaring van hul onbetwisbare gevoel van broederskap was, was geen verpligte stelsel nie: "The idea behind this movement seems to have been that each should give according to his ability and receive according to his need."<sup>(4)</sup>

(1) Handeling 4:37.

(2) Hand. 5.

(3) Hand. 5:4.

(4) Weizsäcker: The Apostolic Age, Vol. I. p.158.

Terwyl ons hierdie openbaring van nuwe liefde en ywer kan bewonder, soos die skrywer van Handeling skynbaar ook doen, was dit tog klaarblyklik 'n bloot tydelike opwelling en het dit nie die probleem van armoede in daardie gemeenskap opgelos nie.<sup>(1)</sup> Die meeste vroeë Christene in Jerusalem en Palestina was arm. In die kerk was daar altyd armes in wie se behoeftes die broeders moes voorsien. Die woorde van Handeling 4 : 34: „Want niemand onder hulle was behoeftig nie,” is alleen in 'n ideële sin gebesig. Net so kan ons alleen in hierdie lig die uitdrukking verstaan: „Niemand het gesê dat iets van sy besittings sy eie was nie, maar hulle het alles in gemeenskap gehad.”<sup>(2)</sup> Hier is in die eerste plek sprake van hulp ooreenkomstig elkeen se behoefte. Aangesien hulpbetoning in die diakonie bestendig en voortesit is, staan dit vas dat daar geen universele verdeling van goedere was nie.

O. Holtzmann, 'n sterk voorstander van die Sosialisme, skryf dan ook tereg omtrent die gemeente in Jerusalem:

„What the book of Acts describes is free offerings of Christian brotherhood...<sup>(3)</sup> of industry in common, of the estimating of each individual according to his work, of any levelling of possessions or of labour, there is not a sign. No likeness is to be found between the conditions of the first Christian community and the programme proposed by Socialism.” Ook Beyschlag meen dat dit geen eksperiment in kommunisme was nie: „It was a community of goods therefore, not in a judicial statutory sense, but in the sense of a free, ideal brotherly love.”<sup>(4)</sup> J.V. Bartlett kenskets hierdie sg. kommunisme as 'n „spiritual family feeling.”<sup>(5)</sup> Dit was vrywillig en alleen deur broederliefde

(1) vgl. W.M. Ramsay: St. Paul: The Traveller and the Roman citizen, p.49-54

(2) Hand. 4:32.

et sq.

(3) O. Holtzmann: Jesus Christus und das Gemeinschaftsleben der Menschen, 1893, E. Tr.

(4) Beyschlag: New Testament Theology, Vol.I. p.321.

(5) J.V. Bartlett: The Apostolic Age. p.16.



geïnspireer\* (a)

Hierdie „spontane kommunisme” is beslis nie ingegee deur 'n gevoel dat individuele besit verkeerd is nie. As 'n openbaring van die kragtige gevoel van broederskap by hierdie gemeente, is dit egter van groot belang. Tereg wys Slotemaker de Bruine daarop dat die belangrike aspek van Handeling 2 en 4 nie geleë is in die vraag of daar kommunisme was of nie, maar wel hierin: nuwe geestelike besit het onmiddellik 'n nuwe gedrag in die maatskaplike lewe meegebring.<sup>(1)</sup> Hierdie leef-in-gemeenskap-van-goedere is gegrond op 'n verhewe waardeskatting van die mens en 'n unieke besef van die onderlinge verpligtinge van die broederskap. In hierdie sin hoor ons dikwels nog naklanke daarvan in die geskrifte van die vaders en die apologete.\*<sup>(b)</sup>

---

(1) Slotemaker de Bruine: Chr. Sociale Studien, Vol.I. p.275.

\* (a) Calvyn beklemtoon dieselfde feit: Die liefde het voorafgegaan. Die gemeenskap van goedere was maar die uiterlike openbaring van die liefde, vgl. sy Komm. oor Handeling p.190-1. Ook Lange wys daarop dat daardie vroeë Christene nooit gevra het om deel van dié besittings van ander nie. Deur liefde en die besef van broederskap aangedryf, gee die rykes vrywillig aalmoese. Die kenmerke van hierdie „kommunisme” was:

- (i) „Its source was not an external law, much less compulsion, but the natural impulse of love;
- (ii) „Its object is not the equality but the welfare of all;
- (iii) „The means which it employs not a community of goods, but a union of hearts”.

Lange's Comm: Acts of the Apostles, p.58 - 59.

Vgl. ook Harnack: The Mission and Expansion of Christianity, Vol. I. p.151 n. „Even the attempt at Communism in Jerusalem, if there even was such an attempt, did not exclude the voluntary principle.”

Selfs R.J. Campbell erken dat daar geen teorie agter die vroeë kommunisme van die kerk was nie, maar die komm. was die spesiale werking van die besef van broederskap. Chr. and the Social Order, p.114 - 115.

(b) Vir 'n bespreking van die „kommunisme” by die kerkvaders, vgl. hieronder p.258 et sq.

(b) Wat het die Nuwe Testament omtrent persoonlike besit geleer?

Kom ons tot hierdie vraag, moet ons eers teruggaan na die Ou Testament. Daarin vind ons dat die grondslag waarop alle voorskrifte in verband met besittings berus, die volgende is: Hemel en aarde behoort aan God.<sup>(1)</sup> Die land mag nie vir altyd verkoop word nie, want die land behoort aan Jahwe.<sup>(2)</sup> Die reg van besit sowel as die reg van gebruik word deur God beskik.<sup>(3)</sup> Die eienaar is rentmeester en hou sy eiendom as 'n trust.

Met hierdie opvatting van besitreg hang die feit saam dat alle sosiale bepalinge in die Ou Testament daardeur gekenmerk word dat die waarde van die mens te alle tye eerbiedig moet word.<sup>(4)</sup> Daar is baie voorskrifte wat spesiaal ingestel is om die ekonomies swakkeres te beskerm en te verhoed dat grondbesit in die hande van die klein minderheid van die volk gekonsentreer sou word.<sup>(5)</sup> Daar moes gelykheid tussen almal wees want Israel is 'n volk van broers,<sup>(6)</sup> en die armste is die broer van die ryke.<sup>(7)</sup> Van die Joodse volk was dit in besondere sin deur sy hele geskiedenis heen bekend dat hy verantwoordelikheid aanvaar het vir sy swakkere broers.

In die eeue onmiddellik voor die koms van Christus verkeer die Joodse volk in baie moeilike ekonomiese omstandighede. Die idee dat God die gehoorsaamheid van Sy volk met welvaart beloon, was nog algemeen. Dag na dag moes hul egter aanskou hoe die volk van God deur die onheilige Romeine geplunder word. Groot bitterheid vervul die Joodse volk teen die goddelose vreemdelinge of onheiliges uit hulle midde, wat terselfdertyd welvarend is.

(1) Gen. 14:19; Deut. 10:14.

(2) Lev. 25:23;

(3) Gen. 1:28; 9:1.

(4) George Walker: The Idealism of Chr. Ethics. p.156.

(5) Lev. 25:1 - 22.

(6) Deut. 1:16; 10:9.

(7) Lev. 25:25.

Groot oordele word oor die rykes uitgespreek. Nêrens vind ons hierdie oordele meer treffend uitgespreek as in die boek van Enoch nie. Die rykes sou alles deur bedrog verkry het. Maar hulle sou dit nie alleen verloor nie, maar self verdoem word: "Like water shall your falsehood pass away; for your wealth will not be permanent but shall suddenly ascend from you, because you have obtained it all iniquitously; to extreme malediction shall you be delivered up."<sup>(1)</sup> Die reg van individuele besit is egter deurgaans erken.

In die Nuwe Testament vind ons dat Jesus egter ook in geen absolute sin van individuele besit praat nie. 'n Mens besit nie sy rykdom nie maar hy skuld dit. Hy is blote rentmeester. Die herhaalde voorskrifte tot liefdadigheid wat ons in die Nuwe Testament sowel as in die patristiese geskrifte teëkom, is egter bewys genoeg dat individuele besit wel deur Jesus, die apostels en die vroeë kerk erken is.<sup>(2)</sup> Maar ook in die Nuwe Testament ewe-as in die Ou Testament, is die grondveronderstelling dat alles aan die Here behoort. Brunner skryf geheel in die gees van die Nuwe Testament waar hy beweer: "Anyone who believes that he has a right to enjoy his wealth as a natural right, simply because it belongs to him according to the law of the land, has no conscience at all. Wealth creates a special calling within which God's will has absolute authority."<sup>(3)</sup>

Die Nuwe Testament het in verband met die hele probleem van besit, net soos in die geval van slawerny, geen radikale ommekeer gepredik nie. Inteendeel is partikuliere besit beskerm en Christene is vermaan om nie te begeer wat aan andere behoort nie.<sup>(4)</sup> Diefstal en bedrog is ver-

(1) Enoch XCVI: 8 et sq. vgl. The Book of Enoch the Prophet, p. 146.

(2) Schmidt: The Social Results of Early Christianity, p. 241.

(3) Emil Brunner: The Divine Imperative. p. 436.

(4) Markus 7:2; Luk. 16:10-12.



oordeel.<sup>(1)</sup> Eiendom wat regmatiglik verkry is, is gerespekteer. Daar is geen verbod op individuele besit nie en die veronderstelling is deurgaans dat persoonlike besit sowel as die verskille van armoede en rykdom, toestande aandui wat sal voortduur. Die armes sal altyd met ons wees (Matt. 26 : 11). Daar is in die Nuwe Testament veelvuldige voorskrifte in verband met liefdadigheid. Mededeelsaamheid is erken as die natuurlikste manier om broederliefde te bewys.<sup>(2)</sup> Dit alles dui vir ons die algemene rigting van die sosiale leer van die N.T. op hierdie besondere terrein aan.

Ons moet egter die standpunt van Jesus in verband met armoede en rykdom nader betrag.

(c) Jesus en armoede:

Oor die vraag of Jesus armoede as vereiste vir sy volgelinge gestel het, het daar groot meningsverskil geheers. Bekende uitsprake van Jesus is dikwels aangehaal om te bewys dat Hy op morele gronde 'n radikale teenstander van die versameling van rykdom was en armoede aangeprys het. Ons dink aan die volgende bekende gesegdes van die Meester: „Iemand se lewe bestaan nie uit die oorvloed van sy besittings nie,”<sup>(3)</sup> of „Verkoop alles wat jy het en verdeel dit onder die armes,”<sup>(4)</sup> of „Julle kan nie God en ook Mammon dien nie,”<sup>(5)</sup> of „Hoe beswaarlik sal hulle wat goed besit, in die koninkryk van God ingaan!”<sup>(6)</sup> Naas baie woorde van waarskuwing teen die rykdom is daar die baie hartroerende woorde van Jesus in verband met die armes. Die feit dat Lukas in sy evangelie sterker as die ander evangeliste op Jesus se uitlatinge in verband met die ge-

(1) Matt. 7:22; Luk. 12:15.

(2) H.S. Nash: The Origin of the Social Conscience, p.139 et sq.

(3) Luk. 12:15.

(4) Luk. 18:22.

(5) Matt. 6:24.

(6) Markus 10:23.

vare van die rykdom en die seëninge van die armoede wys, maak hierdie probleem des te moeiliker.

Die Lukas-evangelie is dan ook dikwels as ebionities bestempel. Lukas alleen verhaal bv. die gelykenis van die ryke dwaas (XII : 16 - 21); die gelykenis van die ryk man en Lasarus (XVI : 19 - 31); hy alleen voeg by die saligsprekinge 'n veroordeling van die rykes (VI : 24, ens). By Lukas alleen kry ons die profetiese woord: „Die Rykes het Hy ledig weggestuur" (Luk. 1 : 53). In haas elke geval stel hy in sy evangelie Jesus se veroordeling van rykdom skerper as die ander evangeliste en daarteenoor Sy woorde aan die armes inniger en teerder.<sup>(1)</sup> Tog leer Jesus, selfs volgens Lukas, nêrens dat die besit van rykdom op sigself sonde is of dat 'n Christen verplig is om sy besittings prys te gee nie.\* Ons wil hierdie sg. ebionitiese karakter van die evangelie volgens Lukas in die woorde van Plummer saamvat: „That Luke is profoundly impressed by the contrast between wealth and poverty, and that like St. James he has great sympathy for the suffering poor and a great horror of the temptations which beset all the rich... is true enough. But this is not ebionism

---

(1) Moffat: Introduction to the New Testament... p.263 n. vgl. ook Plummer: Commentary on Luke p.XXV, ens.; Peabody: Jesus Christ and the Social question, p.191 et sq.

\* Voetnoot: Dit is interessant om in verband met hierdie aspek van Lukas se evangelie daarop te let dat die allersterkste uitspraak van Jesus in verband met die gevaar van rykdom nl. dat dit makliker vir 'n kameel is... ens. (Luk. 18:25) tog ook in Matt. (19:24) en Markus (10:25) weergegee word. Plummer wys in sy kommentaar op die Lukas-evangelie ook daarop dat alleen Markus en Mattheus die feit van Johannes die Doper se asketiese kleding en voedsel vermeld; alleen hulle twee praat in die gelykenis van die saaiër van die verleidelikheid van die rykdom (Matt. 19:29; Markus 10:29); alleen hulle twee meld die feit dat Christus op die geluksaligheid gewys het wat beërf sal word deur diegene wat familie en besittings ( *ἀγροὺς* ) terwille van die Koninkryk verlaat. Lukas praat hier alleen van wie „familie" sal verlaat (Luk. 18:29). Plummer haal Julicher aan: „Man hat von dem ebionitischen Charakter dieses Evang. gesprochen und nach den jüdischen Einflüssen oder Quellen gesucht: Sehr mit unrecht. ..Von tendenziöser Ebionitisierung des Evangeliums kann bei ihm nicht die Rede sein." (Einl. 27, p.206).

Om die Lukas-evangelie as ebionities te bestempel is sekerlik nie verdedigbaar nie.



He nowhere teaches that wealth is sinful and that rich men must give away all their wealth or that the wealthy may be spoiled by the poor."<sup>(1)</sup>

Bowendien vereenselwig nòg Jesus nòg enigeen van die apostels armoede met heiligheid. Paulus gaan selfs só ver as om te sê: „Al sou ek al my goed uitdeel... en die liefde nie hê nie, sou dit my niks baat nie."<sup>(2)</sup>

Jesus het tussen armes en rykes beweeg en hoewel Hy groot teerheid teenoor die armes geopenbaar het, is daar niks wat aandui dat Sy simpatieë konsekwent by die armes teenoor die rykes was nie.

In sy klassifisering van mense het hy gebruik gemaak van 'n veel ingrypende maatstaf as dié van armoede of rykdom. Hy het vir armes en rykes dieselfde vereistes gestel en dieselfde beroep op almal gedoen. Hy het rykes sowel as armes geroep as lede van Sy Koninkryk: „His thought is directed toward the fulfilment of the Kingdom of God. Whatever type of character He discovers which seems contributory to that ideal He spontaneously and often abruptly accepts, and whatever circumstances, on the other hand, appear to hinder that consummation must be.... at any sacrifice escaped or overcome."<sup>(3)</sup> Rykdom en armoede is niks. Hulle is, nes slawerny, bloot toevallige uiterlike omstandighede: daar is vir ryk en arm net één opperste lewensdoel nl. die diens van die koninkryk van God.

(d) Jesus en die rykes:

Hoewel armoede en rykdom toevallige uiterlike toestande is en Jesus partikuliere besit nie veroordeel nie, is daar tog veel in die uitsprake van Jesus wat op die gevaar-sy van rykdom wys. Waar Hy van rykdom praat,

---

(1) Plummer: Commentary on Luke, p.XXV.

(2) 1 Kor. 13:3.

(3) P.G. Peabody: Jesus Christ and the Social Question, p.205.



die besit sowel as die najaag daarvan, is dit in die reël om op die gevare te wys wat dit meebring. Hierdie gevare sou ons aldus kan opsom: Rykdom of die najaging daarvan is gevaarlik vir die nakoming van die verpligtinge wat sowel ons kindskap as ons broederskap op ons lê. Dit is gevaarlik omdat dit ons maklik van God skei. Dit het die neiging om mense weg te voer van die belange van die koninkryk van God. Diegene wat hulle hart op die rykdom sit, word onbekwaam om die dinge van die koninkryk te waardeer en na te jaag. Dit is in hierdie verband dat die woorde van Jesus omtrent die ryk jong man verstaan moet word: "Hoe beswaarlik sal hulle wat goed besit, in die koninkryk van God ingaan,"<sup>(1)</sup> en "Dit is makliker vir 'n kameel om deur die oog van 'n naald deur te gaan as vir 'n ryk man om in die koninkryk van God in te gaan."<sup>(2)</sup>

Hoedanig rykdom die geestelike lewe verstik, dui Jesus aan in die gelykenis van die saaiër.<sup>(3)</sup> Hy gaan só ver dat Hy die diens van rykdom en die diens van God as onversoenbaar voorstel: "Niemand kan twee here dien nie; want of hy sal die een haat en die ander liefhê, of hy sal die een aanhang en die ander verag. Julle kan nie God en ook Mammon dien nie!"<sup>(4)</sup>\*

Maar die najaging van rykdom benadeel nie alleen ons verhouding tot God nie. Dit benadeel die nakoming van ons verpligtinge as broers teenoor ons medemens. Dit maak ons selfsugtig en gevoelloos vir die behoeftes van ander.

Dit maak die mens geneig om aan sy eie besittings vas te

---

(1) Markus 10:23.

(2) Markus 10:25.

(3) Markus 4:19.

(4) Matt. 6:24.

\* Voetnoot: Naas die diens van Mammon waarsku Jesus teen kommer in verband met stoflike dinge. Selfs die kommervolle gesoek na die daelike lewensstog word deur Jesus skadelik geag vir dié vertroue en berusting in God wat die dissipel moet kenmerk (Matt. 6:11, 25, 34). Kommer dring die besef van Gods teenwoordigheid en Sy sorg uit ons hart en benadeel derhalwe die verhouding waarin ons as kinders van God staan tot ons Vader.

kleef die behoeftes van ander ten spyt. In die gelykenis van Lasarus en dir ryk man stel Jesus hierdie gevaar baie sterk op die voorgrond. Hierdie ryk man wat in weelde leef terwyl die behoeftige Lasarus aan sy poort lê, word sonder meer veroordeel.<sup>(1)</sup>

Dit skyn asof Jesus hier die blote besit van rykdom te midde van onversorgde behoefte veroordeel.

#### SAMEVATTING:

Wat Jesus dus in verband met persoonlike besit leer kan ons as volg saamvat: Hoewel persoonlike besit nêrens veroordeel word nie stel Jesus dit nooit voor asof die mens absolute eienaar is nie. Die mens bly rentmeester. Alles behoort aan God. Die mens wat rykdom besit hou sy rykdom in „trust” en moet rekenskap gee aan God. Dwarsdeur die evangelies kry ons 'n tweeledige nadruk op die betekenis van rykdom: die gedagte dat dit 'n „trust” is wat ons ontvang het om te gebruik<sup>(2)\*</sup> en daarnaas die gedagte dat dit 'n gevaar inhou waarteen ons op ons hoede moet wees. As die mens toelaat dat sy eiendom hom beheer, is dit beter dat hy dit aflê, want wat baat dit 'n mens tog as hy die hele wêreld win maar homself verloor of skade aan doen?<sup>(3)</sup> Wat Jesus hier verlang is selfverloëning: „It is self-denial, not asceticism which Jesus requires.”<sup>(4)</sup>

In elke geval waar rykdom die mens hinder in die naderkoming van sy verpligtinge teenoor God en sy medemens, daar stel Christus die eis van aflegging, soos in die geval van die ryke jongeling.

(1) Lukas 16:19 et sq.

(2) Emil Brunner: *The Divine Imperative...* p.436 et dsq. „In die last resort it will not matter whether I possess riches, but how I possess them.”

(3) Luk. 9:25.

(4) A. Harnack: *What is Christianity....* p.86.

\* Voetnoot: (a) Jesus erken onder meer die volgende regmatige gebruike van ons persoonlike besittings: (b) die onderhoud van ons afhanklikes (Matt. 6:31; Joh. 4:8) die gee van aalmoese (Lukas 18:22); die betaling van belastinge aan die owerheid (Markus 12:17 et sq).



Die standpunt van Christus in verband met eiendom en rykdom kom dan hierop neer: Hy stel nie 'n bepaalde skema van ekonomiese reorganisasie voor nie, maar Hy stel vir alle mense die radikale eise van Sy koninkryk en doen op hul 'n beroep op daardie grondslag. Ook hierdie probleem benader Hy innerlik. Diegene dan wat met hulle besittings in die lig van die eise van kindskap en broederskap nie veroordeel staan nie, mag hul besittings behou, maar „So long as people round us are in distress it is wrong to claim for ourselves and to enjoy more than we need to fulfil our vocation in the broadest sense of the word.”<sup>(1)</sup>

Die alternatief wat Jesus vir elke mens stel is die volgende: Óf die meesterskap oor rykdom óf die aflegging daarvan. Die belange van die koninkryk word eerste gestel: Wat nie in diens daarvan gestel word of kan word nie, moet versaak word. Dit is die primêre eis in verband met eiendom of besit. Die res van die Nuwe Testament sluit nou by hierdie leerstellings van Jesus aan\*.

Hoewel die Nuwe Testament dus op die gevare wys wat rykdom meebring, verklaar dit nie dat die besit van rykdom op sigself 'n sonde is nie. Persoonlike besit moet egter te alle tye die belange van die koninkryk dien. Dit geld van rykes sowel as armes. Almal het één fundamentele keuse: Hulle moet besluit om óf God óf Mammon te dien. Daar is vir ryk en arm net één opperste lewensdoel: die diens van die koninkryk van God. Daaraan moet alles diensbaar gemaak word. Die aflê van besittings is op sigself

---

(1) Emil Brunner: The Divine Imperative.... p.436-437.

\* Voetnoot: Daar kom egter nog 'n element by wat die waardeskatting van besittings sou beïnvloed nl. die Parousia-verwagtinge. Die verwagtinge van die op hande synde Parousia laat alle aardse belange betreklik betekenisloos lyk. God sal die maag en die voedsel daarvoor bedoel tot niet maak (1 Kor. 6:13). Vanuit hierdie standpunt is eiendom nie alleen as baie verganklik en waardeloos nie (1 Pet. 1:7, 18) maar eerder as 'n hindernis voorgestel (1 Kor. 7: 29-31). Maar tot die koms „van daardie dag” moes elkeen arbeid vir sy eie lewensonderhoud.



geen deug nie. Net so min is die besit van rykdom bewys van Gods welbehag. Getroue arbeid is die vereiste vir almal.<sup>(1)</sup>

(e) Die vroeë kerk en eiendom:

Neem ons die beskouinge van die kerk van die eerste drie eeue in verband met besittings in oënskou, tref dit ons dat die broederskapsvereistes op hierdie terrein deurgaans baie sterk op die voorgrond tree. Dit loop egter nooit op 'n gewysigde ekonomiese stelsel uit nie.

In die eerste plek geld ook hier, net soos in die Nuwe Testament self, die hoë waardeskatting van die mens. Die arm man is, net soos die ryke, na die beeld van God geskape. In die oë van die Groot Regter is die armste onderdaan gelykwaardig met die keiser. Die armes is net so wel ons broers as diegene wat bevoorreg is.<sup>(2)</sup> Die armes, wat in die antieke wêreld verag is, kry hier status. Wie die arme verag, verag daardeur sy Skepper. Armoede en rykdom as uiterlike omstandighede het niks te doen met die innerlike waarde van 'n mens nie. Rykes en armes kom nie alleen albei die wêreld naak in nie, maar verlaat dit ook so.<sup>(3)</sup> Armoede is net so min 'n euwel as wat rykdom 'n deug is. Of armoede en rykdom eerbaar of veragtelik is, sal afhang alleen van die gebruik wat daarvan gemaak word.<sup>(4)</sup> Niemand is arm nie, behalwe hy wat arm is aan geregtigheid; niemand is ryk nie behalwe hy wat ryk is in deugde.<sup>(5)</sup>

Naas die hoë waardeskatting van die mens wat so kenmerkend was van die vroeë kerk, staan die feit dat ook die vroeë Christene, in ooreenstemming met die leer van die Ou en die Nuwe Testament, God as die besitter van alles beskou

(1) 2 Thess. 3:10; 1 Thess. 4:11; Hand. 18:3.

(2) Origenes: Contra Celsus VIII: 50; Lactantius: Div. Inst. VI:10.

(3) Augustinus: Sermo. 61:9.

(4) Clemens Alex.: Dives Salvetur; Chrysostomos: Hom. op Jesaja 45:7.

(5) Lactantius: Div. Inst. V:15.

het. Die Christen moet alles, ook op materiële gebied, van God verwag. Die Didache leer mense om die daelikse brood van God te vra<sup>(1)</sup> want Hy is dit wat voedsel en drank aan die mens gee sodat Hy gedank kan word.<sup>(2)</sup>

Die arbeid is as plig voorgehou. Dit is deurgaans as vasstaande reël aangeneem dat niemand onderhoud kan ontvang sonder om te werk nie. Die Didache leer duidelik dat arbeid verskaf moet word aan wie kan werk en barmhartigheid alleen aan wie nie kan werk nie.<sup>(3)</sup> Reeds Barnabas vermaan die Christene om hul lewensonderhoud deur arbeid te verdien en nie wetteloos te wees soos diegene wat op ander se eiendom beslag lê nie.<sup>(4)</sup> Die goeie arbeider ontvang die loon vir sy arbeid met vrymoedigheid: die luiaard kan sy werkgewer nie in die gesig kyk nie.<sup>(5)</sup>

Daar is baie bewyse voorhande dat Christene nie alleen aan verskillende vorme van arbeid en handel meegedoen het nie, maar algaande is daar 'n skeidslyn getrek tussen die bedrywe waaraan hul mag meedoen en ander wat vir hul verbied is. So is Christene bv. verbied om afgode te maak of enige praktyk te beoefen wat met afgodediens saamhang. In sekere gevalle is Christene selfs verbied om soldate of magistrate te wees.<sup>(6)</sup>

Die pleidooi dat 'n Christen een van hierdie verbode beroepe moes uitoefen om sy eie huis te onderhou, is nie aanvaar nie.<sup>(7)</sup> Maar eerbare arbeid is steeds vir die Christen as plig voorgehou. Algaande groei die beskouing egter dat geestelikes hulle nie met handel of sekulêre sake moet besig hou nie.<sup>(8)</sup>

---

(1) Didache: viii:8.

(2) " : X:3.

(3) " : XII.

(4) Barnabas X:4.

(5) 1 Clemens XXXIV:1.

(6) Irenaeus: IV:XXX:1; Clemens: Paed. III:XI; Tertullianus: Apol. 42.

(7) Tertullianus: Idol. 3:7; 11, 12, 23; Cyprianus: Ep.2; Hippolytus: Canons XI, XII.

(8) Clemens: Hom. 111:71; Cyprianus Ep.1.

RYKDOM:

Ofskoon die reg van persoonlike besit, soos ons sal aantoon, deur die meeste kerkvaders erken word, vind ons baie uiteenlopende beskouinge onder hulle in verband met rykdom. Daar is van die begin af 'n duidelik merkbare vooroordeel teen die versameling van rykdom.<sup>(1)</sup> Soms het dit sy beslag gekry in 'n gees van veroordeling van die rykes\*. Clemens en andere wy uit oor die euwels wat uit rykdom voortspruit.<sup>(2)</sup> Die Christen is geroepe om eenvoudig te leef.<sup>(3)</sup> Polycarpus herinner die rykes daaraan dat die mens niks in die wêreld ingebring het en niks sal uitneem nie. Geld is die wortel van alle kwaad.<sup>(4)</sup>

Daarby het die groot nadruk wat op onderlinge liefde gelê is, rykdom ook in 'n slegte lig gestel. Met die Christendom het daar 'n nuwe liefde vir die mens gekom. „Caritas” word deur die Christendom op die voorgrond gestel: „Christianity for the first time made charity a rudimentary virtue.”<sup>(5)</sup> Hierdie christelike caritas was iets geheel anders as die prodigalitas van die ryk Romeine. Die Christene moes saam met hul gewes ook hulself gee. Hul moes met hul eie hande die armes en die siekes versorg en bedien. Hier was 'n konkrete toepassing van die wet van die liefde: „This in its emphasis seems to have been new, not only in the Graeco-Roman world, but among the rest of the human race.”<sup>(6)</sup> Op grond van die gebod om

---

(1) Didache V:2.

(2) Clemens: Paed.I.V.17. Tertullianus: Marcion IV:29.

(3) Origenes: Contra Celsus VII:24.

(4) Polycarpus: iv:1; v:2; vi:1.

(5) W.E.H. Lecky: A Hist. of European Morals. Vol.II, p.79.

(6) K.S. Latourette: A Hist. of the Expan. of Chr. Vol.I. p.268.

\* Voetnoot: Vgl. in hierdie verband die brief van Jacobus. Hy vind dit nodig om te waarsku teen ereplekke aan die rykes by christelike byeenkomste, en beskuldig die rykes dat hulle verdrukkers is en die arme sy loon onthou. Jacobus 2:1-5; 5:1-6.

Die feit dat so'n groot persentasie van die vroeë Christene uit die middel- en laer klasse was, het miskien ook iets te doen met hierdie houding ten opsigte van rykdom. Vgl. E. Troeltsch: „Soziallehren” p.26-29. A. Deissman: Licht vom Osten, p.6, 12 et sq.



mekaar lief te hê word die plig van mededeelsaamheid in so 'n mate beklemtoon dat uitdrukkinge deur meer as een kerkvader gebesig word wat, terwyl dit rykdom veroordeel, soms skynbaar suiwere kommunisme of verpligte gemeenskap van goedere verkondig.

Justinus gee sy bekende raadgewing, nl. dat ons niks as ons eiendom moet beskou nie, maar alles met ons naaste moet deel, want, sê hy, as daar in geestelike dinge gemeenskap is hoeveel te meer moet daar gemeenskap in stoflike dinge wees.<sup>(1)</sup> Hierdie en ander uitdrukkinge gee sy voorskrifte soms 'n kommunistiese kleur. In werklikheid is dit alleen 'n sterk beklemtoning van die plig van mededeelsaamheid en liefdadigheid.<sup>\*</sup>

Maar die tradisionele standpunt word een van 'n beheerde afkeer van rykdom. Hermas,<sup>(2)</sup> Clemens,<sup>(3)</sup> Justinus,<sup>(4)</sup> Tatianus,<sup>(5)</sup> e.a. spreek almal dieselfde sentimente uit wat rykdom betref: Dit is óf gevaarlik óf pas geheel nie by 'n Christen nie. Hermas gebruik 'n tipiese argument wanneer hy die rykes vra waarom hulle so dwaas is om duur huise te bou, lande aan te lê en hulself met gerief te omring aangesien hulle pelgrims op aarde is en hulle stad vër van hierdie aardse stad verwyderd is.<sup>(6)</sup>

Al die kerkvaders veroordeel liefde vir geld. Dit is onvanpas dat sekere mense skatte versamel terwyl ander gebrek ly.<sup>(7)</sup> Mededeelsaamheid is 'n middel tot meer gelykmaking.

---

(1) Justinus C.19.

(2) Hermas: Similitude: 1, 5.

(3) 2 Clemens V:6; VI:1.

(4) Justinus 1 Apol: XV:11.

(5) Tatianus:11.

(6) Hermas: Similitude: 1.

(7) 2 Clemens VI:3; Just.1 Apol. XVI:2.

\* Voetnoot: ré Liefdadigheid: In 'n vorige hoofstuk het ons reeds op hierdie aspek van die lewe van die vroeë kerk gewys. Ons wil derhalwe nie hier daarvoor uit nie. Dat liefdadigheid en mededeelsaamheid gedurig as 'n plig voorgeskryf en beklemtoon is, kan ons in elkeen van die Vaders lees. Vgl. o.a. Ad Diognetus X:6; Aristides 15; 2 Clemens XVI:4; Hermas: S:1 en 8; Vis.iii; Justinus: 1 Apol.XV:10 et sq.

Soms gaan 'n skrywer verder en roem armoede openlik as die ideale toestand vir 'n Christen om in te verkeer.<sup>(1)</sup> Die noue verband wat daar bestaan het tussen rykdom en sommige van die mees tergend sondige instellings onder die heidene, het meegehelp om soms 'n stigma te plaas op selfs 'n matige hoeveelheid eiendom. Reeds Clemens van Alexandrië het hom verplig gevoel om teen hierdie groeiende neiging om die armoede te roem, te velde te trek. Hy skryf 'n spesiale werk om aan te toon dat armoede nie 'n essensiële vereiste vir verlossing is nie. Net so min is rykdom 'n oorsaak van uitsluiting uit die koninkryk van God. Dit is, volgens hom, onredelik om aan te neem dat die Christendom die aflegging van eiendom as vereiste stel, want in daardie geval sou bedelaars die getrouste Christene wees. Die ondervinding weerspreek dit. Die arm man se armoede maak hom nie meer aanneemlik voor God as hy die sonde nie vermy nie.<sup>(2)</sup>

Clemens meen dat dit beter is om spaarsaam te wees en om genoeg te hou vir jou eie behoefte en die van jou arm bure as om alles weg te werp. Wat God werklik van ons verwag, is om die selfsugtige begeertes af te lê.

Waar Justinus beweer dat Christene hulle besittings gedeel het,<sup>(3)</sup> bedoel hy waarskynlik nie om meer te sê as dat die armes uit 'n gemeenskaplike fonds versorg is nie. Gemeenskap van goedere in enige definitiewe sin is skynbaar gedurende die eerste eeue nooit buite die eerste gemeente te Jerusalem beoefen nie. Die vrywillige beginsel in verband met mededeelsaamheid is in hoofsaak nooit prysgegee in die vroeë kerk van die eerste drie eeue nie.<sup>(4)</sup>

Die Christene wat in die Didache aangespreek word is besitters van dorsvloere en wynvate, van skape en beeste.<sup>(5)</sup>

(1) 2 Clemens V:6; Hermas Similitude: 1,6.

(2) Clemens van Alex: Quis Dives Salvetur.

(3) Justinus: 1 Apol. XIV:2.

(4) A. Harnack: The Miss. and Expan. of Chr. Vol. I. p.151 n.

(5) Didache XIII: 3 - 7.



Ons leer die vroeë Christene ken as mense wat koop en verkoop en deelneem aan die handel.<sup>(1)</sup> Nes in die Nuwe Testament word diefstal veroordeel. Die eiendom van die naaste mag nie begeer word nie. Dit alles is bewys genoeg dat die goeie reg van partikuliere besit erken is. Ons merk dit ook uit baie ander gegewens.

Net soos in die geval van slawerny rig die vroeë kerk hom nie teen persoonlike besit as sodanig nie. Uit die lewe en voorskrifte van die kerk van die eerste eeue is dit duidelik dat individuele besit algemeen gangbaar gebly het. Alle besit is egter beskou as besit onder die heerskappy van God. In daardie sin erken die Vaders ewemin as die Ou en die Nuwe Testament absolute besitreg. Eiendom is deur die Here aan ons geleen en ons is vir die regte gebruik daarvan verantwoording aan Hom verskuldig. Veral word die goeie reg van 'n matige hoeveelheid eiendom verdedig.<sup>(2)</sup>

Sommige kerkvaders en latere christelike skrywers, veral met die opbloei van die Monastisisme, lê egter stellingne neer wat baie moeilik vir iets anders as kommunisme kan deurgaan, hoewel dit soms uiters moeilik is om presies vas te stel wat hul bedoel. Dikwels is verskillende uitsprake van dieselfde skrywer skynbaar in stryd met mekaar.\* In die vierde en vyfde eeue is daar

(1) Didache V:2.

(2) Vgl. Clemens: Quis Dives: 12 et sq.

\* Voetnoot: Waar Nitti "Catholic Socialism" e.a. selfs Tertullianus en Justinus se opvattinge as kommunisties beskou (Vgl. Catholic Socialism p.64) verwar hy al te seker die nadruk wat die vroeë kerk op mededeelzaamheid, aalmoese en broederliefde lê met 'n veroordeling van individuele besit as sodanig. Dieselfde geld van H.S. Nash wat in sy: "The Origin of the Social Conscience" p.208 et sq. beweer dat radikale kommunisme algemeen deur die Vaders voorgestaan is. A. Harnack sien o.i. die saak suiwerder waar hy beweer: "The common formula  $\Theta\upsilon\kappa\epsilon\pi\epsilon\tau\epsilon\varsigma\ \tau\omicron\delta\iota\alpha\ \epsilon\lambda\epsilon\upsilon\alpha\iota$  (Thou shalt not say these things are thine own) simply enjoins liberality forbidding a man to use his means simply for his own advantage," en weer: "A great deal has been written upon early Chr. Communism, but nothing of the kind ever existed in the Great Gentile Church - for we need not take any account of an isolated phenomenon like the semipagan sect of the Carpocratians and their communism.... Even on the soil of Jewish Chr. no communism flourished for the example of the Essenes was never followed". A. Harnack: M & E. Vol. p.151 n.

W.R. Inge: Christian Ethics and Modern problems p.219 sê o.i. ook geheel tereg: "There has always been a slight tendency in Christianity to regard community of goods as the ideal, but the only serious attempt to carry it into effect was in the Monasteries."



wel duidelike kommunistiese leerstellinge in sekere kringe<sup>x</sup>. Maar die hoofnadruk van die kerk word steeds gelê op liefdadigheid en armversorging en nie op die versaking van persoonlike besittings nie.

Die verset teen rykdom het aangegroei namate rykes in groter getalle by die kerk aansluit. Dit is duidelik dat sommige veel meer belangstelling in hul besittings behou het as wat dit Christene betaam.<sup>(1)</sup> Dat sommige Christene in die derde eeu in weelde en oordaad begin lewe het, is duidelik uit baie geskrifte.<sup>(2)</sup> Hierteenoor kom die christelike skrywers op en beklemtoon eenvoud in lewe en drag. Commodianus waarsku die Christene sowel as die heidene teen oordaad en weelde.<sup>(3)</sup> Arnobius en Lactantius spreek albei sterk veroordelend van die weelde van die eeu.<sup>(4)</sup> Eusebius gaan sover as om te beweer dat armoede nodig is vir die beoefening van die hoogste vorm van christelike lewe.<sup>(5)</sup> Baie Christene aanvaar dan ook vrywilliglik armoede met aflegging van hulle persoonlike eiendom. Eusebius praat van groot getalle van hierdie yweraars vir Christus: "Who have sold their goods and given them to

(1) Plin: Ex. X:96.

(2) Cyprianus Laps. 6. vgl. ook Troeltsch Soziallehren, p.112 et sq.

(3) Commodianus: Instructions 1:23; 11:20.

(4) Arnobius 11:41-43; Lactantius. Div. Inst. VI:XXII.

(5) Eusebius: D. Eccles. L:viii.

\* Voetnoot: Latere Kommunisme: In die vierde en vyfde eeue word partikuliere besit dikwels veroordeel. In die kloosters word 'n vorm van Komm. toegepas.1) Om eiendom te besit is as 'n oneer beskou.2) Chrysostomos kon al vir 'n ryk dame vra: "O vrou van hoeveel armes dra jou arm die roof?" Hieronymus maak dit gebiedend dat 'n Christen sy eiendom moet weggee. Elkeen wat iets meer as die minimum besit, beroof ander.3) Efraim van Sirië het net voor hy gesterf het, sy staf as die laaste stukkie eiendom wat hy besit het, weggegee. Net voor hy die volkome lewe ingaan, wou hy sy hande suiwer van die laaste vlek van persoonlike besit. Selfs erkende kerkvaders van die vierde eeu verkondig soms skynbaar kommunisme. Chrysostomos verwys na die gemeente van Jerusalem en spreek die wens uit dat die heiliges van Konstantinopel hierdie Republiek "wat engele waardig is" sal navolg deur self gemeenskap van goedere te beoefen.4) By ander geleenthede verdedig hy egter die individuele besit.

1) H.S. Nash: The Origin of the Social Conscience, p.208-213.

2) Nitti: Catholic Socialism.... p.66 et sq.

3) Hieronymus: Letter to Hedibrino.

4) Chrysostomos: Hom. 7 op Handeling; Hom. 11 op Handeling. Vgl. ook Ambrosius: De Off. Ministr. 1:28; Sermo 8 op Ps. CXVIII.

the poor and needy, a fact to which I can witness, as I am specially concerned in such matters, and can see the result of their discipleship of Jesus not only in their words but in their works as well."<sup>(1)</sup> Onder hierdie getal tel ons Cyprianus wat sy eiendom vrywillig weggegee en armoede aanvaar het.

Waar die kerkvaders rykdom veroordeel, laat hul in die reël, hoewel nie altyd nie, die nadruk val op die neiging wat rykdom vertoon om mense se belangstelling weg te trek van die geestelike dinge. Die nadruk val gewoonlik nie - soos in die moderne tyd - op die sg. feit dat die rykdom van enkelinge onreg teenoor die res van die maatskappy beteken nie.<sup>(2)</sup> Christelike skrywers het derhalwe oor die algemeen rykdom geduld, terwyl hul steeds teen die gevare daarvan bly waarsku het. Maar hoewel hul dit duld, verslap hul nooit daarin om vir mededeelsaamheid en vir sosiale geregtigheid te pleit nie.<sup>(3)</sup> Lactantius vat in sy vurige pleidooi om geregtigheid en vrygewigheid hierdie gedagtes saam in hierdie veelseggende woorde:

"Dit is die grootste en waardevolste vrug van rykdom: nie dat ons dit sal gebruik vir ons eie plesier nie, maar vir die welsyn van baie, nie vir ons eie onmiddellike genot nie, maar vir geregtigheid, want dit alleen is onverganklik."<sup>(4)</sup> Lactantius, wat sonder twyfel die duidelikste uiteensetting van die opvattinge van die vroeë kerk in verband met eiendom gee, en ook die mees verteenwoordigende standpunt daaromtrent huldig,<sup>(5)</sup> is geen voorstander van die kommunisme nie. Hoewel selfs hy soms taal gebruik wat skynbaar teen individuele besit gemik is, stel hy sy

(1) Eusebius: D.E. VI. 129.

(2) Bartlett: The Biblical and Early Idea of property.... p.103. Hieronymus in sy brief aan Estanchius: 31, sowel as Chrysostomos e.a., het egter al op die "onreg" van groot persoonlike rykdomme gewys.

(3) Clemens: Paed. 1. X.95. Iren. IV; Tertullianus: Marcion:11:9.

(4) Lactantius: Div. Inst. VI:XII:1.

(5) " " " III: XXI.



algemene standpunt heel duidelik in die volgende woorde:  
 „Wanneer gierigheid en ongeregtheid van die rykes weg-  
 geneem word, sal dit geen verskil maak of sommige ryk en  
 ander arm is nie, aangesien hulle gelyk in gees sal wees;  
 en dit kan niemand verander nie.....behalwe God..... want  
 die besit van eiendom hou sowel die moontlikheid van  
 euwels as van deugde in, maar gemeenskaplikheid (van besit)  
 hou niks in behalwe 'n vrybrief vir ondeugde nie.”<sup>(1)</sup>

(f) Rente:

Dit lyk asof daar in die vroeë kerk eenstemmig-  
 heid bestaan het oor die vraag van die regmatigheid al dan  
 nie van rente. Rente word deurgaans veroordeel.<sup>(2)</sup> Om  
 rente vir geld te vra is as 'n sonde beskou.<sup>(3)</sup> Dit was  
 die reël om geen bydraes vir die kerk te ontvang van mense  
 wat rente op hul geld laat betaal het nie.<sup>(4)</sup> Aristoteles  
 se teorie dat geld onvrugbaar is, is algemeen aanvaar.  
 Die persoon wat rente laat betaal het is bestempel as 'n  
 persoon wat niks produseer nie. Die ryk man wat rente op  
 sy geld vra, eien vir homself daardeur geld toe wat nie  
 aan hom behoort nie. Dit is niks anders as diefstal nie  
 en onversoenbaar met die Christendom.<sup>(5)</sup> Later is niemand  
 wat rente op geld geëis het toegelaat om die doop te onder-  
 gaan nie.<sup>(6)</sup>

Die saak is as volg voorgestel: Die broeder wat geld  
 dringend nodig het, moet dit sonder rente van 'n mede-  
 broeder ontvang, want die ryke mag geen wins uit die nood  
 van die arme maak nie.<sup>(7)</sup> As 'n arme in die hande van 'n

- 
- (1) Lactantius: Div. Inst. III; XXII:4,7; Div. Inst. XXI; „Nam rerum  
 proprietates et vitiorum, et virtutum materiam continet; communitas  
 autem nihil aliud, quam vitiorum licentiam”. Div. Inst. XXII:7.  
 (2) H.S. Nash: The Origin of the Social Conscience.... p.215.  
 (3) Emil Brunner: The Divine Imperative. p.434 en veral nota op p.673.  
 (4) Didascalia: IV:VI:5.  
 (5) Apost. Const: VI:23; Tertullianus: Marc. IV:17.  
 (6) Hippolytus Con. XV:76.  
 (7) Lactantius: Div. Inst. VI:18.



rentenier val, moet 'n ryke hom daaruit verlos. Om die skuld van 'n arme te betaal is as een van die grootste openbaringe van christelike liefde beskou. Armes word egter ook vermaan om nie geld te leen by mense wat rente vra nie.<sup>(1)</sup> In die vierde eeu beskryf Chrysostomos rente as 'n dubbele sonde: dit verhoog die ellende van die armes en terselfdertyd die inhaligheid van die rykes.<sup>(2)</sup> Emil Brunner wys tereg daarop hoe daar alreeds in die patristiese tyd as gevolg van 'n verkeerde opvatting van Luk. 6 : 34, 35 - wat alleen te doen het met normale gevalle van leen en nie met rente nie - 'n afkeurende houding teenoor rente aangeneem is.<sup>(3)</sup> Bartlett beklemtoon hierdie selfde feit: „Among the forms of tainted money the Church reckoned usury, mainly having in mind the poorer class of borrower in time of distress, who could ill afford to pay the high current rate of interest, and often fell as a debtor in the power of the lender. The lending of business capital on terms offering good chances of repayment was not in question.”<sup>(4)</sup>

(g) Samevatting:

Uit die voorafgaande blyk genoegsaam dat die vroeë kerk nie verset teen die bestaande vorme van besit gepreek het nie. In hoofsaak handhaaf en duld die vroeë Christendom die vorme van besit wat algemeen gangbaar was. Hoogstens kan ons sê dat sommige kerkvaders tot op sekere hoogte kommunistiese gedagtes verkondig, hoewel dit in die reël verklaar kan en moet word uit hul ywer vir liefdadigheid en armeversorging. Maar die bestaande stelsel laat hul onaangesig. Net soos in die Nuwe Testament val die veroordeling in die reël nie op die feit van persoonlike besit of rykdom nie, maar op die selfsugtige ophoping

(1) Basileios: Hom. op Ps. XIV.

(2) Chrysostomos: Hom. 41 op Gen. XVII.

(3) Emil Brunner: *The Divine Imperative*, p.434 en Nota 11 op bls. 673.

(4) J.V. Bartlett: *The Biblical and Early Chr. Idea of property*, p.100.

daarvan.

Teen die gevare van die rykdom is konsekwent gewaarsku. Arbeid en eerlikheid is steeds vir die gelowiges as plig voorgehou. Die vroeë kerk het sy lede ook probeer beweeg om nie hul arbeid aan beroepe te wy wat met afgodediens of oneerbare praktyke verbind is nie. Maar die kerkvaders en apologete het met geen skema vir 'n gewysigde staats-huishouding voor die dag gekom nie. Selfs die vierde eeu sou hierin geen verandering bring nie. Met veel reg beweert Bartlett,<sup>(1)</sup> "There are no signs that the Church of the fourth century had or tended to create any new and constructive ideal of social well-being even for its own members, much less for the commonwealth at large; while the economic aspects of the problem in any comprehensive sense lay quite below the horizon of its thought."

Tog laat hierdie beskouing nie aan die vroeë kerk ten volle reg geskied nie. Dit geld ook van die beskouing van Troeltsch, nl. dat die christelike liefdadigheid alleen 'n openbaring was van die goddelike gesindheid van liefde en dat dit sig nie ten doel gestel het om armoede op te hef of sosiale node te verwyder nie.<sup>(2)</sup> Hierdie beskouinge was tog geneig om eensydig te wees, want hoewel die kerk in hoofsaak konserwatief was en die bestaande ordes geduld het, stel hy gedurig en konsekwent die radikale beginsel, nl. die betekenis van rykdom en armoede soos dit voor God is. Hy beklemtoon verder die broederlike gees wat alle verhoudinge - ook die tussen rykes en armes - moet deurstraal, sowel as die besitter se verantwoordelikheid teenoor God. Deur werk aan mense te verskaf is hulle permanent gerehabiliteer. Deur te beklemtoon dat arbeid die plig is van elke Christen en die ontvangs van

(1) J.V. Bartlett: The Biblical and Early Chr. Idea of property, p.113 et sq

(2) Ernst Troeltsch: „Soziallehren“.... p.136.

aalmoese die voorreg is alleen van hulle wat nie kan werk nie, is tewens gesonde beginsels van armesorg en opheffing gehandhaaf. Troeltsch, Bartlett e.a. het wel hierin heeltemal gelyk: Die vroeë kerk het nooit daartoe gekom om 'n behoorlike sisteem van ekonomiese rekonstruksie te ontwikkel nie en dit ook nie as sy taak beskou nie. Hiervan moet ons egter nie aflei dat die vroeë kerk sonder meer versoen was met die bestaande ekonomiese orde nie. Op voetspoor van die Nuwe Testament is die bestaande orde aanvaar en die gelowiges aangemoedig om die christelike leer in die Godgegewe situasie uit te leef. Hul het die spanning van in twee wêreldes te leef, aanvaar. Maar die vroeë kerk is net so min met enige verbygaande sosiale of ekonomiese orde vereenselwig as wat die kerk vandag daarmee vereenselwig mag wees.

Die strekking van die geskrifte van die kerkvaders was deurgaans van so 'n aard dat dit die skerpe teenstelling tussen die bestaande ekonomiese orde en 'n ekonomiese orde gerig deur die gees van Christus, aangedui het. Hul het konsekwent die wil van God voorgestel as oppermagtig ook in die ekonomiese orde.

Daarnaas kry ons ook die gedurige beklemtoning van die feit dat ryk en arm gelyk is voor God, dat alle mense - rykes en armes - broers is. Dit was radikale leerstellings wat met verloop van tyd groot hervormende krag kon openbaar.

Die praktiese verpligtinge wat vir rykes en armes opgelê is was geregtigheid en die gee van aalmoese. Deur armeversorging het die vroeë kerk sonder twyfel sy grootste regstreekse en onmiddellike bydrae gelewer ter oorbrugging van die groot kloof tussen armes en rykes. So doeltreffend was hierdie armeversorging dat keiser Julianus dit erken. Hy skryf aan Arsocius: "Hierdie goddelose Galileërs voed nie alleen hulle eie armes nie, maar ook



ons s'n. Ons armes mis ons sorg.<sup>(1)</sup>

Hoewel hierdie armeerversorging van die vroeë kerk soms toegepas is met verkeerde motiewe en om die guns van die hemel daarmee te verwerf,<sup>(2)</sup> is dit in die reël gestu deur die suiwere motiewe van 'n lewende broederkspasgevoel. Hoewel onvolmaak, het die vroeë kerk tog deur sy lewe getuig dat hy met 'n ander gees as die wêreld besiel was. Dit het ook in sy houding teenoor armoede en rykdom aan die lig gekom. Ten opsigte van die christelike broeder-skapsleer en die ekonomiese orde wil ons Brunner met volle instemming siteer: „See how these Christians love one another." - this saying of the pagans points to the strongest missionary force, and at the same time to the strongest force of economic transformation which should and could go forth from the Church."<sup>(3)</sup>

---

(1) A. Harnack: The Miss. and Expan. of Chr. Vol. I. p.162.

(2) H.S. Nash: The Origin of the Social Conscience, p.139-140.

(3) Emil Brunner: The Divine Imperative. p.139.

AFDELING C:

HOOFSTUK 2(c).

DIE CHRISTELIKE BROEDERSKAPSLEER EN RASSEVERSKILLE:

INLEIDING:

1. Die ondergeskikte rol van ras en nasionalisme gedurende die eerste eeue na Christus.
2. Die samestelling van die vroeë kerk ten opsigte van ras.
3. Die Christene as „derde ras“.
4. Die standpunt van die Skrif ten opsigte van rasseverskille:
  - (a) In die Judaïsme.
  - (b) In die Nuwe Testament.
5. Die standpunt van die vroeë kerk ten opsigte van rasseprobleme:
  - (a) Die vroeë kerk geheel universalisties.
  - (b) Die vroeë kerk en die ontstaan van aparte nasies.
  - (c) Die vroeë kerk en kosmopolitisme.
6. Samevatting.

AFDELING C:HOOFSTUK 2(c).DIE CHRISTELIKE BROEDERSKAPSLEER EN RASSEVERSKILLE.

Ons is voornemens om in hierdie hoofstuk die invloed van die christelike broederskapsleer, soos dit gedurende die eerste drie eeue op die gebied van rasseverhoudinge en probleme tot openbaring gekom het, na te gaan.

Voor ons egter die lig laat val op die standpunt van die Nuwe Testament in verband met hierdie probleme, en probeer nagaan hoe die beginsels van die christelike broederskapsleer op hierdie terrein deur die vroeë kerk toegepas is, is dit nodig dat ons eers op 'n paar ander faktore wys wat met hierdie probleem ten nouste saamhang.

1. Ondergeskikte rol van ras en nasionalisme gedurende die eerste eeue na Christus:

In die eerste plek het ons te doen met die feit dat ras en nasionalisme in die vroegste eeue van die christelike kerk 'n heel geringe rol gespeel het en gevolglik is gewens daaroor uiters karig. So bv. het in die eeue onmiddellik na Christus, die ideaal van 'n aparte nasionale staat alleen in één hoekie van die Romeinse Ryk, nl. Palestina, sterk geleef.<sup>(1)</sup>

In die vroeë kerk staan ras en nasionalisme geheel op die agtergrond. Behalwe die klag dat die weduwees van die Griekssprekende Jode tot voordeel van die Hebreërs verwaarloos word, en die Judaïstiese stryd, heel aan die begin van die groei van die kerk, vind ons niks wat ook maar selfs die kleur van 'n rassebotsing vertoon nie. Selfs in die Judaïstiese stryd, waarin Petrus en Paulus die universalisme van die Christendom gestel het teenoor die Judaïstiese groep wat die partikularisme van die Ju-

---

(1) Cadoux: The Early Church and the World... p.8.



daïsme in die Christendom gehandhaaf wou sien,<sup>(1)</sup> is daar hoogstens 'n toevallige rasse-aspek. Eintlik is ook dit 'n godsdienstige stryd en geen rassestryd nie. Daar is geen enkele duidelike spoor van rassekonflik in die lewe van die kerk van die eerste eeue nie, hoewel rasseverskille binne die Romeinse Ryk diep gegaan en rassestryd geensins heeltemal dood was nie.\*

Sommige meen dat die latere Donatistiese stryd in Noord-Afrika 'n rasse-aspek gehad het, maar dit is hoogs twyfelagtig. Ons kan alleen die merkwaardige feit konstateer dat die vroeë kerk meer as drie eeue lank mense van alle rasse en taal- en kultuurgroepe ingesluit en dikwels in dieselfde gemeentes saamgebind het, sonder 'n sweem van rassestryd.

Daarbenewens het die kerk van die begin af sy grootste uitbreiding in die mees kosmopolitiese sentrums van die Ryk belewe. Hy het derhalwe uit die staanspoor mense uit alle tale en rasse ingesluit en in gemeentes verenig.

Die natuurlike gevolg van die afwesigheid van rassekonflik is dat die standpunt van die vroeë Christendom teenoor hierdie hele probleem nêrens in besonderhede teen die agtergrond van aktuele rasse-situasies binne die Christendom geformuleer is nie. Die algemene Nuwe Testamentiese standpunt van universalisme wat geen rasseonderskeid in Christus toelaat nie, is wel algemeen as

---

(1) Gwilym O Griffith: *Racialism and World Faith...* p.43-54.

\* Voetnoot: Die beginstadiums van die stryd tussen die Ooste en die Weste binne die Romeinse Ryk, wat insonderheid 'n stryd tussen Rome en Afrika aan die een kant en Asië aan die ander kant was, word deur George La Piana beskryf in sy artikel: "The Roman Church at the end of the Second Century", *Harvard Theological Review*, XVIII, No. 3, July, 1925.

R. Pierce Beaver in "The Donatist circumcellions", *Church History* IV, 2, June, 1935, meen 'n verband te vind tussen die Donatistiese opstand en die sluimerende Puniese weerstand teen Rome.

Die manier waarop Athanasius die Grieke en die Kopte 'n eeu lank in Egipte saamgebind het, word beskryf deur Edward Roché Hardie, Jr. in "National Elements in the Career of St. Athanasius": *Church History* II (1938) p.187-191.

gesaghebbend voorgehou, soos ons sal aantoon. Alle gegevens dui ook daarop dat hierdie universalistiese beginsel deurgaans by die organisering van gemeentes toegepas is.

Dit is interessant om daarop te let dat dit feitlik alleen in verband met die lotgevalle van Israel is dat christelike skrywers enige rede vind om te skryf oor die sentiment van nasionalisme: „Within the Roman Empire national feeling in the proper sense can hardly be said to have existed vigorously anywhere else than among the Jews. And both Israel and Christendom were such unique and peculiar „nations" that what is said about them has little or no direct bearing upon nationality as a factor in human life generally.”<sup>(1)</sup>

## 2. Die samestelling van die vroeë kerk ten opsigte van ras.

In die tweede plek moet ons die vraag stel: Hoe het die vroeë kerk vanuit 'n rassestandpunt daar uitgesien aan die einde van die derde eeu? M.a.w. hoe intiem was die kontak tussen verskillende wyd uiteenlopende rasse binne die vroeë kerk? In geografiese sin kan ons dit maklik vasstel deur na te gaan hoe wyd verbreid die kerk reeds teen die einde van hierdie eeu was.

Die geografiese beeld van die omvang van die Christendom aan die einde van die derde eeu is as volg: Hoewel dit hoofsaaklik binne die rassegroepe van die Romeinse Ryk gebly het, het dit reeds oor die grense daarvan uitgebreek. Lank voor die aanvang van die vierde eeu was die Christendom reeds wyd verbreid in Mesopotamië, Babilonië en oos van die Tigris. Teen 225 na Christus was daar meer as twintig bisdomme in die vallei van die Tigris en die Eufraat sowel as op die grense van Persië bekend. Hulle het gestrek van naby die Kaspiese see tot by die

(1) C.J. Cadoux: The Early Church and the World. P.146-7.

Bahrein-eilande in die Persiese Golf.<sup>(1)</sup> Ongeveer die jaar 100 na Christus het die Christendom al die boloop van die Tigris bereik en te Duro-Europos op die Tigris is 'n gebou deur argeoloë blootgelê wat omstreeks 232 na Christus as kerk gebruik is.<sup>(2)</sup>

Teen die einde van die derde eeu het die Christendom anderkant die Jordaan tot in Persië deurgedring. Daar is toe reeds 'n sinode gehou te Bostra<sup>(3)</sup> waar sekere Arabiese Christene beskouinge gehuldig het wat verskil het van dié van die res van die kerk.<sup>(4)</sup>

Dit is ook nie onwaarskynlik dat die Christendom selfs voor die einde van die derde eeu Indië bereik het nie. Noord-Afrika het toe reeds lank bloeiende kerke gehad bestaande uit sowel Romeine en Jode as die kosmopolitiese inwoners van die groot stede soos Alexandrië en Kartago saam met inboorlinge van dié streke. In die valleie van die Tigris en die Eufraat het die kerk onder 'n Siriessprekende bevolking gebloei, sodat hy hom in die ooste, buite die Ryk, met die Siriese kultuur, in die midde-ooste met die heersende Griekse kultuur en in die weste met die gewoontes van die Romeine verbind het. Hy het saam met hierdie kulture gegroei en hulle help uitbrei. Van die kerk voor die einde van die derde eeu gee Latourette hierdie beeld: "Long before the close of the third century it had made itself at home in the Latin-speaking portions of the West, notably in the capital of the Empire and in North Africa. In the West, as in North Africa and Gaul, it had begun to gain adherents among those whose primary tongue was not Latin. In the East it was becoming naturalised in Armenia and among peoples who spoke

(1) Latourette: A Hist. of the Expansion of Christianity Vol.I.p.103.

(2) " : op cit..... p.104.

(3) Eusebius: Eccles. Hist. Boek vi - 20 en 23.

(4) Eusebius: Eccles. Hist. Boek vi:37.



Syriac. It had acquired a foothold among still other folk, including those of the older Egyptian stocks, some of the peoples of Arabia, probably the Goths, and possibly the Georgians and the Indians."<sup>(1)</sup>

Dit, in kort, is die beeld van die uitbreiding en groei van die Christendom tot aan die einde van die derde eeu.

Maar vra ons na die samestelling van die gemeentes self, in al hierdie gebiede, het ons 'n minder heldere beeld. Ons besit weinige gegewens wat ons in staat stel om met enige mate van sekerheid die samestelling van die verskillende gemeentes ten opsigte van rasse en sosiale lae, vas te stel.<sup>(2)</sup>

Ramsay bv. meen dat die Christendom vinniger versprei het tussen die opgevoede groepe as tussen die onopgevoedes en barbare,<sup>(3)</sup> terwyl Deissmann die vroeë kerk as die byna uitsluitlike tuiste van die laer- en die middelklasse beskouw.<sup>(4)</sup>

Gibbon haal die opinie aan, wat hy egter erken eensydig te wees, dat die vroeë Christene saamgestel was "almost entirely of the dregs of the populace, of peasants and mechanics, of boys and women, of beggars and slaves."<sup>(5)</sup>

Of die vroeë kerk hoofsaaklik sy volgelinge uit sekere sosiale groepe getrek het en of dit min of meer 'n deursnee van die hele samelewing was, is moeilik om vas te stel. Dieselfde geld van die vraag of die kerk hoofsaaklik uit sekere rassegroepe sowel binne as buite die Romeinse Ryk bestaan het. Tog is daar hoegenaamd niks om aan te dui dat die vroeë kerk hoofsaaklik tot sekere rassegroepe beperk was nie. Sedert die verspreiding van die Christendom

(1) Latourette: A Hist. of the Expansion of Chr. Vol.II, p.112.

(2) Vgl. S.J. Case: The Social Triumph of the Church.. p.61-64.

(3) W.M. Ramsay: The Church in the Roman Empire, p.44, 57.

(4) A. Deissmann: The Primitive Church and the lower Classes: The Expositor, Vol.VII: Seventh Series, p.352 et sq.

(5) Gibbon: The Rise and Fall of the Roman Empire, Vol.II.p.65-66.

buitekant Palestina was hy sonder twyfel kosmopolities wat sy lidmaatskap betref, hoewel hy die meerderheid van sy lede uit 'n paar volksgroepe getrek het. Tydens die geweldige groei van die kerk, veral in die derde eeu, het hy steeds meer kosmopolities geword en teen die einde van die derde eeu was die kerk reeds die mees wydvertakte organisasie binne die Ryk.

Dat die kerk vroeg reeds mense uit alle rasse ingesluit het, word uit baie getuienisse bevestig. Justinus, hoewel miskien effens oordrewe, kon reeds daarop roem

dat daar geen ras is, of hy Griek of barbaar genoem word of selfs die swerwende Scyth, onder wie daar nie gebede opgestuur word na God in die naam van Christus nie."<sup>(1)</sup>

Tertullianus verwys na die klag van die heidene, nl. dat die Christene oral is, in die velde, in die eilande, in die forte, en dat mense van alle ouderdomme en stande na hulle oorgaan, en hy bevestig dat die Christene inderdaad so talryk is as wat beweer word.<sup>(2)</sup> Daar is geen nasie onder wie daar geen Christene is nie.<sup>(3)</sup> Origenes praat eweneens van die groot getalle onder die barbare wat Christene geword het. Hy beweer selfs dat die Christendom reeds die grootste deel van die barbaaredom verower het.<sup>(4)</sup>

Tacitus en Lucianus stem saam dat daar groot getalle Christene onder alle groepe is.<sup>(5)</sup>

### 3. Die Christene as 'n "derde ras."

'n Derde Faktor van belang is die feit dat die Christene vroeër dikwels self as 'n "volk" of "ras" bestempel is. Ons kry deurgaans die benaming "'n derde ras" vir die christelike gemeenskap.<sup>(6)</sup> Dit is egter nodig dat ons

(1) Justinus: Dial. 117 en Mal. 1:10.

(2) Tertullianus: Apologia bls. 2, Vol.I. Tertullian: Library of the Fathers.

(3) Tertullianus: ad. Nat.

(4) Origenes: Contra Celsus 1.

(5) Tacitus: XV: 44 et sq.

(6) A. Harnack: The Mission and Expansion of Chr. Vol.II p.244-78.

daarop wys dat hierdie benaming met die biologiese begrip niks te doen het nie. Maar dit is deurgaans - ten minste vanaf die tweede eeu deur hulself sowel as deur hul vyande gebruik. Hierdie benaming is dikwels verwissel met 'n ander wat daaraan verwant is nl. „'n nuwe volk”.

By die groot heidense skrywers het die Christendom oor die algemeen laag aangeskrewe gestaan. Hul praat met veragting daarvan en skat dit nog laer as die Jodedom wat self deur hulle geminag is.<sup>(1)</sup> Die Christene is algemeen genoem die derde ras (*genus tertium*) in die volgorde: Romeine, Jode en Christene.

Veral Tertullianus verdedig die Christene gedurig teen hierdie naam en vind dit selfs nodig om aan te voer dat die Christene geen aparte of sub-menslike wesens is nie, maar mense net soos alle ander.<sup>(2)</sup> Hulle leef tussen ander mense, eet met hulle saam en het dieselfde lewensbehoefte. „En” voeg hy hieraan toe, „al woon ek nie julle godsdienstige seremonies by nie, is ek tog nog op dié dag 'n menslike wese.”<sup>\*</sup> Veral in sy „*Ad Nationes*” wei hy uit oor die feit dat die Christene 'n „*genus tertium*” genoem word.<sup>(3)</sup> Hy verwerp die benaming met veragting. Ook uit die geskrifte van Origenes<sup>(4)</sup> is dit duidelik dat die Christene aan die einde van die derde eeu as 'n aparte groep bekend was en dat die benaming „derde ras” vry algemeen vir hulle gebruik is.

Celsus noem die Christene mense wat wegbreek en hulself afskei van die res van die mensheid.<sup>(5)</sup> Maar die

(1) Vgl. Caecilius in *Minut. Felix viii et sq.*

(2) Tertullianus: *Apol XVI; viii, XLII.*

(3) Tertullianus: *Ad Nat. VIII; L:XX.*

(4) Origenes: *Matt. Comment. Ser. XXXIX.*

\* Voetnoot: „*Christiani homines sunt vobiscum degentes, eiusdem victus, habitus, instructus, eiusdem ad vitam necessitas. Neque enim Brachmanae aut Indorum gymnosophistae sumus, silvicolae et exules vitae... si caeremonias tuas non frequento, attamen et illa die homo sum.*”  
Tertullianus: *Apol XLII.*



Christene het hulself ook „'n ras", 'n „derde" of „nuwe ras" of „nuwe volk" genoem. En hulle het hierdie benaming vir hulself gebruik nog lank voor die tyd van Tertullianus. Sowel Hermas as Barnabas het al van die Christene gepraat as 'n „nuwe volk"\* Dieselfde geld van Ignatius,<sup>(1)</sup> Aristides<sup>(2)</sup> en Clemens<sup>(3)</sup>.

Dikwels is die Christene egter ook genoem „non-gens" omdat hulle geen volk is nie.<sup>(4)</sup> Deur hulself is hulle by voorkeur „die volk van God" of „die heiliges" genoem.

Dit is egter belangrik om daarop te let dat die Christene op geen ander as godsdienstige gronde as 'n derde ras bestempel is nie. Tertullianus stel dit heel duidelik in sy *Ad Nationes*: „Dit is op grond van godsdiens en nie van nasionaliteit nie dat ons beskou word as derde; dit is eerstens die Romeine, dan die Jode en na hulle die Christene.<sup>(5)</sup> Op 'n ander plek herhaal hy dit: „Ons word 'n derde ras genoem op grond van die godsdiens."<sup>(6)</sup>

Hoewel daar in die tyd dus dikwels deur christelike sowel as heidense skrywers van die Christene as 'n „nuwe" of „derde" ras gepraat is, het dit met ras, volk of nasionaliteit niks te doen gehad nie. Die term het 'n uitsluitlik godsdienstige onderskeid aangedui en is tewens alleen in die Weste gebruik.

Nadat ons die nodige aandag aan hierdie paar probleme

(1) Ignatius: *ad Ephes.* XIX:XX.

(2) Aristides: *Apol.* XVI.

(3) Clemens: I:V:5 en I:VII:58.

(4) Origenes: *Hom.* 1 op Ps. 96: „Nos sumus non-gens".

(5) Tertullianus: *Ad Nationes* L:VIII.

(6) " : op cit. L:XX. *Tertium genus (dicimur) de rito.*"

\* Voetnoot: Vgl. Barnabas v:7: Χριστός τόν λαόν τόν καινόν ἐποίησεν προσφέρειν τήν vii:5: ὑπὲρ ἁμαρτιῶν μεγάλων τοῦ λαοῦ τοῦ σώφα καινοῦ

So ook Clemens. vgl. 1 Clemens XXIX: 1 waar hy die Christene alreeds beskou as 'n nasie wat God uitverkies het uit die ander nasies.

Dieselfde geld van Justinus: vgl. *Dial.* 116. Vir hom vorm die

Christene ook 'n „speciale ras": ἀρχιερατικόν τό ἀληθινόν γένος ὁμῆν τοῦ Θεοῦ.

Ook Aristides praat van die Christene as 'n ras net soos die ander twee groot afdelings van die mensheid, deur hom Jode en Politeïste genoem.

gewy het, kan ons nou voortgaan met die ondersoek in verband met die invloed en inwerking van die christelike broederskapsleer op die gebied van rasseverhoudinge en probleme in die vroeë kerk.

#### 4. Die standpunt van die Skrif:

Ons het reeds in 'n vorige hoofstuk <sup>(1)</sup> die algemene standpunt van die Nuwe Testament in verband met sosiale probleme gestel. In die verbygaan het ons ook verwys na die uitsprake van die Nuwe Testament in verband met probleme rakende ras en nasionaliteit. Weens die belangrikheid daarvan sal ons in hierdie hoofstuk in meer besonderhede moet tree oor die getuigenis van die Ou en die Nuwe Testament in hierdie verband.

Wat die Ou Testament betref, dui ons alleen die hooflyne van die ontwikkelingsgang in die geskiedenis van Israel aan vir sover dit Israel se verhouding tot die vreemdeling betref.

4(a) In die Judaïsme. Ons het reeds vroeër op die eksklusiwiteit van Israel gewys. Israel is beskou as 'n enige volk, die volk van God, wat homself rein moes bewaar en nie met die vreemdelinge moes vermeng nie. Maar waarop was hierdie voorskrifte tot eksklusiwiteit gegrond? In hoeverre het rasse- of biologiese gronde die basis daarvan uitgemaak?

Om alle misverstand te voorkom is dit noodsaaklik om hierdie één feit voorop te stel. In die Geskiedenis van Israel was volkseenheid steeds gebasseer op die aanbidding van één God. Die eenheid van Israel was 'n godsdienstige en nie 'n rasse- of biologiese eenheid nie. Dit Moabiet kon met Israel in sy taal deel, die Edomiet kon deur bande van bloed aan hom verbind wees en die Kanaaniet dieselfde land as Israel bewoon, maar solank hulle hul eie gode ge-

---

(1) Afdeling B (Hoofstuk 2).

dien het, het hulle apart gebly. Die Gibeoniete, daarenteë, het Jahwe aangeneem en Israeliëte geword (Jos.IX : 23). Dieselfde het gegeld van die ander vreemdelinge wat by Israel ingelyf is.

Tereg beweer Ryder Smith: „The distinctive mark of the Hebrew idea of national unity as compared with today's is this - by a nation the Hebrew meant primarily a people who worshipped the same God, a modern means primarily a people under one Government.”<sup>(1)</sup>

Weliswaar is spesiale klem op die verbod om met die heidense volke te ondertrou gelê (Deut. 7 : 3 - 5; Jos. 23 : 12) maar dis duidelik uit hierdie en ander verwysinge dat die Jood om godsdienstige redes verbied is om met die heidene te ondertrou. Dit was nie 'n verbod wat op rasse - of biologiese gronde berus het nie. Waar die Jood verbied word om met die volke van die land te ondertrou is dit 'n maatregel om sy godsdiens te beskerm: „Jy mag jou ook nie met hulle verswaer nie - jy mag jou dogter nie gee aan sy seun, en sy dogter nie neem vir jou seun nie, want hy sal jou seun van My afvallig maak, sodat hy ander gode dien..”<sup>(2)</sup> (Deut. 7 : 3 en 4) Israel het vanuit 'n rassestandpunt altyd kontakte na buite bly behou. Ons noem maar alleen die feit dat, lank na die spraakverwarring en die verdeling in aparte volke in die vlakte van Sinaer, God Abraham weer gebied het om sy volk en familie te verlaat sodat daar deur hom 'n nuwe volk sou ontstaan wat vir baie tot seën sou wees.<sup>(3)</sup> So word Israel die volk wat die openbaring van God in 'n besondere sin dra. Hy bekleed as nasie 'n spesiale posisie en het 'n spesiale roeping. Maar daar bly 'n vleeslike band tussen Abraham en die volkere uit

(1) Ryder Smith: The Bible Doctrine of Society p.28.

(2) Vgl. ook Gen. 23:3; 28:1; Josua 23:2.

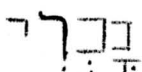
(3) Gen. 12:1 - 3.



wie hy geroep is. Selfs binne Israel is daar verskil tussen die kinders na die vlees en die van die belofte (Rom. 9 : 7 en 8). Abraham as vader van Israel is tewens ook vader van alle gelowiges buite Israel.

Van die groegste tye af het die Semitiese gemeenskappe ook mense uit ander rasse tot sekere grade van volksgemeenskap toegelaat. Daar was bv. een groep manne wat persoonlik vry was maar geen politieke regte besit het nie, nl. die sg. gerim of beskermde vreemdelinge. Die gēr was iemand van 'n ander ras of streek, wat vanweë die feit dat hy in 'n omgewing aanland waar hy nie deur sy eie familie- en stambande gedra of beskerm word nie, homself onder die beskerming van daardie vreemde ras of stam plaas. Hy geniet dan die beskerming van daardie vreemde ras of stam. Hoewel dit hom vrygestaan het om sy eie God te aanbid, is tog algemeen verwag dat hy die God van die ras onder wie hy woon, sou aanbid.<sup>(1)</sup>

Die „gēr" wat veiligheid onder die vleuels van die God van Israel kom soek het, is as spesiale voorwerp van Sy sorg beskou. Op dié manier het 'n vyand 'n vriend en 'n vreemdeling 'n naaste geword. Die voorskrifte ten opsigte van die „gēr" - die vreemdeling wat by Israel beskerming en 'n tuiste gesoek het - lê nadruk daarop dat die „gēr" vanweë sy hulploosheid 'n spesiale voorwerp van die beskerming van Jahwe is. Hy het met die wees die weduwee en die arme in die besondere sorg van God gedeel.<sup>(2)</sup> Die Sabbatsrus is as sy reg erken sodat hy verkwik kon word.<sup>(3)</sup>

Naas die gērīm (gēr) was daar egter die werklike vreemdeling (  ). Hierdie nokhri was 'n volslae

(1) Robertson Smith: The Religion of the Semites p.75-76 et sq.

(2) Ex. 22:21 et sq.

(3) Ex. 23:12.

buitestaander. Die grondideë van die woord is vreemdheid. Nokhri staan teenoor broer  $\text{נָכְרִי}$  in Deut. 15 : 3, 17 : 15, ens: „The gēr is indeed a foreigner by birth but he resides in Israel and is protected by the community, whereas the foreigner proper ( $\text{גֵּר}$ ) is not only an alien by birth but has neither home nor rights in Israel.”<sup>(1)</sup>

Aanvanklik het Israel se houding teenoor die vreemdeling nie baie verskil van dié van ander volke nie, maar namate die Wet toegepas is, het die vreemdeling die „heiden” en die gēr die proseliet geword. Die vreemdeling (nokhri) word volgens Deut. 15 : 3 en 23 : 20 uitdruklik die reg ontsê om te deel in twee van Israel se voorregte: hy deel nie in die sewe jaarlikse kwytskelding van skuld nie en van hom mag, anders as in die geval van 'n mede-Israeliet, rente op geld geëis word. Volgens Deut. 14 : 2 is hulle toegelaat om die vlees te gebruik van 'n dier wat doodgegaan het. Hierdie selfde toegewing is aan die gēr gedoen maar in sy geval weer teruggetrek omdat dit as onbetaamlik beskou is vir enige inwoner van die land. Terwyl die kloof tussen Israeliet en gēr al meer oorbrug is deur die wetgewing van Deuteronomium en gedurende die eeue al meer verdwyn het, het die kloof tussen Israeliet en nokhri al wyer geword: „If the gēr had become the proselyte to be welcomed the nokhri had become the heathen to be shunned.”<sup>(2)</sup> Veral na die herstel onder Ezra en Nehemia is opsetlik daarna gestreef om 'n muur tussen Israel en die vreemdeling op te bou en ondertrouery is ten strengste verbied.<sup>(3)</sup> Om selfs in die huis van 'n heiden in te gaan sou 'n Jood seremonieel verontreinig.<sup>(4)</sup> Veel meer nog sou dit die geval wees as hy saam met 'n heiden sou eet. (Joh. 18 : 28; Hand. 10 : 28; 11 : 3.)

- 
- (1) Hastings: Dict. of the Bible, Vol ii. p.50 et sq.  
vgl. ook Ryder Smith: The Bible Doctrine of Society p.89 et sq.
- (2) Hastings: Dict. of the Bible, Vol. ii. p.51 et sq.
- (3) Afdeling A. Hoofstuk IV, p.76 - 82.
- (4) Hastings op cit. Vol ii p.149 et sq.  
Vgl. ook International Standard Encyclopedia, Vol ii p.1215.

Maar ook na die herstel, netsoos vroeër, is die eksklusiwiteit van Israel op godsdienstige motiewe gegrond. Vermenging met die heidene is om godsdienstige redes teengegaan.<sup>(1)</sup> Die hele standpunt van Israel ten opsigte van ander volkere is godsdienstig georiënteer en nie biologies nie.

Hierby dien die feit vermeld te word dat Israel geen gewone volk was nie, maar 'n volk wie se posisie enig was. Israel het 'n spesiale posisie bekleed en 'n spesiale roeping gehad. Die posisie van Israel onder die volkere kan derhalwe nie vir ons veel lig op die beginsels van rasseverhoudinge in die algemeen werp nie.

4 (b) Die Nuwe Testament. Na hierdie paar algemene opmerkings oor die Judaïsme en die posisie van Israel onder die volkere kan ons nou daartoe oorgaan om op voetspoor van die Nuwe Testament die standpunt van die Christendom in verband met hierdie ou antitese tussen Jood en Griek en die vraag van rasseverskille in die algemeen na te gaan.

Ons let eerstens op die groot verskil in atmosfeer tussen die Judaïsme en die Nuwe Testament ten opsigte van die nie-Jood of die „vreemdeling“. In die Ou Testament word die Jode herhaaldelik verbied om met die „vreemdeling“ te vermeng. In die Nuwe Testament verdwyn hierdie verwysing geheel en al. Nóg in die Nuwe Testament nóg in enige vroeë christelike geskrif is daar enige verwysing van hierdie aard wat, al is dit dan ook alleen skynbaar, 'n nasionale of rassegrondslag vir die Christendomaangee. Hier is daar, anders as in die Judaïsme waar die volk en die godsdiens al meer sinoniem geword het, geen sweem van 'n nasionale of rassegrondslag vir die christelike broederskap nie. Die basis is persoonlik en universeel. Die stelreel word nou: „Gelowiges mag hulle nie met ongelowig-

---

(1) Ezra 6:21, 9:11-12, Nehemia 9:2, 10:30, 13:25.



ges vermeng nie."<sup>(1)</sup> Die nadruk val hier geheel en al op die individuele geloof of ongeloof. Die volksbasis word in hierdie verband selfs nie eens genoem nie. Die "Nuwe Israel" is uit die mensheid. Ook ten opsigte van rasseverskille geld die algemene beginsels van die christelike broederskapsleer. God is die Vader van alle mense en almal is gelykwaardig voor Hom. Alle mense, afgesien van volk of ras, word ingesluit deur die woord "ons naaste". Die beginsel van universalisme wat in die koninkryk van God heers, is onbetwisbaar: "The message and mission of Jesus involved a religion which could not be racial. It is needless to elaborate this point. Theoretically it is granted, although Christianity has often found the task of applying the truth both hard and distasteful."<sup>(2)</sup>

God is die Vader van almal, en die voorwaardes vir kindskap, in die besondere christelike betekenis van die woord, is sodanig dat dit vir alle mense presies dieselfde eise stel. Rasseprioriteit in die Judaïstiese sin val weg: "Christianity in its origin was the antithesis of race feeling, its membership depended on an inward spiritual act; and within the Christian group there was no more Jew and Gentile, Scythian or Hellene, bond or free."<sup>(3)</sup> Net soos die Hellenisme in kulturele sin, so was die Christendom vir alle mense bedoel.

Jesus het in Sy woorde en werke reeds duidelik uitdrukking gegee aan die universalistiese beginsels van die Christendom ten opsigte van mense uit verskillende rasse. Nie alleen stuur Hy na Sy opstanding Sy volgelinge uit om dissipels van alle nasies te maak nie,<sup>(4)</sup> maar ook vind Hy in 'n Romeinse leerowerste 'n geloof wat Hy nie in

---

(1) 2 Kor. 6:14; 7:1; 1 Kor. 15:33.

(2) James Moffat: The Approach to the New Testament, p.33.

(3) James Hastings: Encyclopedia of R & E. Vol.10, p.586.

(4) Matt. 28:19.

Israel gevind het nie.<sup>(1)</sup> Hy genees die dogter van 'n Siro-Fenesiese vrou<sup>(2)</sup> en profeteer dat baie sal kom uit ooste en weste om aan te sit saam met Abraham, Isak en Jakob in die koninkryk van die hemele, terwyl die seuns van die koninkryk in die buitenste duisternis uitgewerp sal word.<sup>(3)</sup>

Daar is geen bewys dat Jesus ooit in enige aansienlike mate Sy boodskap aan nie-Jode gebring het nie,<sup>(4)</sup> maar die universalisme van Jesus se verlossingsleer - hoewel deels geïmpliseerd - is duidelik. Dit het Sy hele leer en werk deurdring en sou op die regte tyd tot volle openbaring kom.<sup>(5)</sup>

Dat die Christendom vreemd gestaan het teenoor die trots en eksklusiwiteit van die Judaïsme sou spoedig blyk: „The stress upon inwardness, the indifference to privileges of birth and blood ... could make no terms with any pride of Jewish descent and was certain to break through any trammels of racial exclusiveness.”<sup>(6)</sup>

Dit het ook spoedig gebeur. Voorvalle in die vroeë christelike kerk het die universalistiese karakter van die Christendom op die voorgrond gebring. Die doop van die Moorman deur Filippus, die openbaring van Ananias dat Paulus na die heidene gestuur sou word en die doop van die kaptein Cornelius was almal gebeurtenisse wat in dieselfde rigting gewys het.

#### UNIVERSALISME vs. EKSKLUSIVISME:

Dit was egter veral Paulus wat, toe die tydstip daarvoor aangebreek het, die universalisme van die Christendom teenoor die Joodse eksklusivisme deurgevoer het. Joodse Christene het aanvanklik, soos te wagte was, nog 'n

---

(1) Luk. 7:9.

(2) Markus 7:26.

(3) Matt. 8:11 en 12.

(4) B. Weiss: N.T. Theology.... Vol. II, p.289-90.

(5) B. Weiss: op cit..... Vol. I, p.129.

Vol. II, p.17,180,289 et sq.

(6) James Moffat: The Approach to the New Testament, p.34.

Ou Testamentiese of liewers Judaïstiese beskouing gehuldig, en uit die bittere stryd wat gevolg het blyk die diepgaande verskil tussen die gees van die Judaïsme en dié van die Christendom, wat hierdie saak betref.<sup>(1)</sup>

In 'n besondere sin is Paulus die man deur wie die Christendom na die heidenwêreld gebring is. Hy is egter voorafgegaan deur Petrus. Die woorde van Petrus in sy verweer in Jerusalem na die doop van Cornelius en sy vriende: "As God dan dieselfde gawe aan hulle gegee het net soos aan ons wat in die Here Jesus Christus geglo het, wie was ek dan dat ek God kon verhinder?"<sup>(2)</sup> het die deur na volle gemeenskap tussen Jood en heiden halfpad oopgestoot, want Cornelius was volgens alle aanduidinge alreeds 'n proseliet.<sup>(3)</sup>

Paulus sou egter kom om die groot stryd teen die Judaïste tot finale oorwinning deur te voer.<sup>(4)</sup> \* In Antiochië in Sirië het onbekende Christene die evangelie verkondig ook aan die Grieke. Laasgenoemde het gelowig geword en is op gelyke voet met die Jode as gelowiges aangeneem. Paulus was met die werk in Antiochië geassosieer. Onder sy prediking het kerke tot stand gekom waarin die eeue-oue verdelings tussen Griek en Jood afgebreek is. Heidene en Jode het saamgeëet en was besig om saam 'n gemeenskap te bou waarbinne rasselyne uitgewis is.

Hier het Paulus se eerste groot stryd begin om die beginsel van gelykheid<sup>(5)</sup>. Hoewel dit eintlik 'n gods-

(1) Gwilym O. Griffith: *Racialism and World Faith...* p.46, 47-52.

(2) Handeling 11:17.

(3) Handeling 10.

(4) Gwilym O. Griffith: *Racialism and World Faith...* p.52.

(5) W.M. Ramsay: *St. Paul, The Traveller and the World Citizen*, p.42-43 et sq. Vgl. ook S.J. Case: *The Social Origins of Chr.* p.66 et sq.

\* Voetnoot: Dat hierdie stryd tussen Joodse en Griekse Christene, so sterk deur die Tubingse skool oordryf, soms intens was, ly geen twyfel nie.



dienstige vraag was waarom die stryd gegaan het, het dit tog die kleur van 'n volks- of rassestryd gedra. Op die vraag of iemand eers 'n Jood moes word voor en alhier hy 'n Christen kon wees, het Paulus die besliste standpunt ingeneem en deurgevoer dat besnedenheid of onbesnedenheid vir niks tel nie, maar 'n nuwe skepsel.<sup>(1)</sup> Die broederskap word bepaal alleen deur geloof of ongeloof. Elkeen wat glo, onverskillig wie hy is of was, word 'n broeder.

Teen al die naartogte en bittere pogings van die Judaïseerders om die ou Israelitiese volksverband te handhaaf en te verseker dat iets daarvan nog moes geld in die Christendom, kom Paulus in besliste verset.<sup>(2)</sup> Hy handhaaf die standpunt dat geloof die enigste voorwaarde vir toetrede tot die Christendom is. Bloed en afkoms tel hierin vir niks. Alleen geloof in Christus het betekenis. Daarin bestaan die  $\chi\omicron\iota\upsilon\sigma\mu\acute{\alpha}\tau\alpha$ ; dit alleen tel: „In this way distinctions of race, name or profession pass over into such as are moral and spiritual!“<sup>(3)</sup> Op die grondslag van persoonlike geloof kon die heidene toegang tot die kerk verkry sonder die las van die Mosaïese Wet. Dieselfde voorwaarde het gegeld van die Jood wat Christen wou word. Deur persoonlike geloof as enigste eis vir toetrede tot die Christendom te stel, is die universele karakter van die Christendom gehandhaaf: „The Apostolic Church worked out a universal mission without a breach between Jews and Gentiles. The openmindedness and teachability of the Jerusalem leaders during this difficult development is remarkable and praiseworthy.“<sup>(4)</sup> Van Antiochië het Paulus

---

(1) Hand. 15:19 et sq. 2 Kor. 5:17; Gal. 6:15. Vgl. ook Weizsäcker: The Apostolic Church, Vol. I. p.92 et sq., ook James Moffat: The Approach to the New Testament.... p.100.

(2) Handeling 15.

(3) Hastings: Dictionary of the Bible Vol. II. p.320.

(4) A. Deissman: The Expositor, vol. VII, p.352 in Art: „Primitive Christianity and the lower classes“.

verder gegaan en oor die ganse Ryk gemeentes versamel wat alle rasseverskille en -skeidinge getranscendeer en Jode en Grieke, Romeine, Scithe en barbare in dieselfde gemeentes saamgevoeg het.<sup>(1)</sup> Uit sulke heterogene elemente het hy gemeentes opgebou wat lewende broederskappe was. En in al sy briewe sowel as in sy sendingaktiwiteite het hy hierdie universalisme gehandhaaf. Ook ander apostels net soos Paulus noem die Christene die „geestelike Israel" en eien vir die Christene al die beloftes en voorregte toe wat aan die uitverkore volk toegesê is. Die gelowiges, Jode sowel as heidene, is die ware Israel.<sup>(2)</sup>

Namate die kerk gegroei het, is die essensiële universalisme van die Christendom meer en meer as vanselfsprekend aangeneem. Reeds voor die val van Jerusalem in die jaar 70, het die ou stryd in verband met die besnydenis en die onderhouding van die Mosaïse wet opgehou om 'n twisvraag te wees.

Die kerk het egter in hierdie universalistiese gedagtegang nie alleen gestaan nie; inteendeel: „The Christian Church (then) set out on its history with a conception of human nature which had outgrown the sense of national limitations, a conception which coincided very closely with the conception of the contemporary philosophy."<sup>(3)</sup> Ons het reeds in afdeling A, hoofstuk I, daarop gewys dat die bestaan en aard van die Ryk die leer van die broederskap van die mens help bevorder het.<sup>(4)</sup> Ons het ook verwys na Paulus se woorde op die Areopagus waarin hy die eenheid van die menseras beklemtoon.<sup>(5)</sup> Maar dit is belangrik om daarop te let dat, terwyl Paulus die eenheid

(1) Rolston: The Social Message of the Apostle Paul... p.132.

(2) Vgl. 1 Clemens XXIX:1 en 1 Clemens LIX:3.

(3) A.J. Carlyle: A History of Mediaeval Political Theory in the West, Vol. I. p.84.

(4) Vgl. ook Lecky: A Hist. of European Morals, Vol.I. p.340.

(5) Hand. 17:26.

van die menseras verkondig, hy dit tog stel as 'n eenheid in 'n verskeidenheid.<sup>(1)</sup> Van elke nasie kan gesê word dat God „vooraf bepaalde tye en die grense van hulle woonplek daargestel het.” Paulus sou nie beswaar maak teen die gedagte dat nasies sekere spesifieke dele van die aarde bewoon en 'n spesifieke taak in die geskiedenis verrig nie. Maar volgens die beginsels van die christelike broederskapsleer sou Paulus dit as eis stel dat die kerk een en dieselfde vir alle nasies sou wees en dat binne die gemeenskap van die kerk die mense van alle rasse 'n eenheid sou ondervind wat hulle in 'n lewende broederskap sou verenig.

Paulus stel ook in Galate 3 : 26 - 28 en Kol. 3 : 9 - 11 sy radikale eise ten opsigte van rasseverhoudinge. „Daar is nie meer Jood of Griek nie ... want julle is almal één in Christus Jesus.” In Kolossense 3 wys hy op dieselfde verhouding: „Lieg nie vir mekaar nie, omdat julle die oue mens met sy werke afgelê het en julle met die nuwe mens julle bekleed het wat vernuwe word tot kennis na die beeld van sy Skepper, waar daar nie Griek of Jood..... maar Christus is alles en in almal.”<sup>(2)</sup>

Wat Paulus hier sê is dat in Christus ons aardse verdelinge geen betekenis het nie. Hulle is aards en tot aardse verhoudinge beperk. In Christus bestaan die verdelinge tussen Jood en Griek nie<sup>(3)</sup> en kan hulle nie bestaan nie. Op die terrein van die genade het dié dinge geen gewig nie. Daardeur wil Paulus nie sê dat hulle as deel van die verbygaande wêreld en sy ordes nie langer mag bestaan nie. Die Jood wat Christen word, hou nie op om Jood te wees of die Griek om Griek te wees nie. Die feit dat Paulus by hierdie teenstelling ook dié van man en

---

(1) Hand. 17:26.

(2) Kol.3:9-11.

(3) Calvin: Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians by John Calvin - Galatians 3:26-28.



vrou insluit, is bewys genoeg dat hy dit nie so kán bedoel dat al hierdie onderskeidings in ons aardse lewe onmiddellik moet wegval nie. Intendeel wys hy juis daarop dat „elkeen moet wandel ... soos die Here hom geroep het“(1) en „Laat elkeen in die roeping bly waarin hy geroep is.“(2) Paulus veroordeel nêrens die bestaan van aparte nasies of rasse nie, net so min as wat Jesus die bestaan van 'n eie staat of staatsgesag of van aparte nasies veroordeel het.(3) Dit is ook die standpunt van die hele Nuwe Testament. Aan die anderkant sou Jesus sowel as Paulus 'n houding waardeur broeders in die geloof onnodig op rassegronde van mekaar geïsoleer word, veroordeel. Maar ons sou tog met reg kan sê dat die Christendom, hoewel dit die draer is van die idee van die algemene humaniteit, tog nie die bestaan van aparte nasies veroordeel nie. Ook hier duld die Christendom die bestaande ordes as deel van 'n Godgegewe situasie in 'n verbygaande wêreld, en wysig dit die verhoudings deur 'n verandering na binne te weeg te bring.

Dit sou egter nie reg aan Paulus se konserwatiewe boodskap laat geskied as ons dit voorstel asof Paulus sonder meer die bestaande toestande en instellings in volks- en rasseverhoudings handhaaf en regverdig nie. Sy erkenning van die historiese ordes beteken geensins dat die Christendom hom met die bestendiging van die bestaande verhoudings in enige besondere geval moes versoen nie. Die Christendom het geheel en al geen innerlike belang by die behoud van sekere voorregte vir een ras bo of ten koste van

---

(1) 1 Kor. 7:17.

(2) 1 Korinthe 7:20.

(3) C. Smeenk: Christelyke Sosiale Beginselen... p.397 et sq.

enige ander ras nie.<sup>x</sup> Die innerlike neiging van die Christendom gaan altyd in die rigting van die opbou van 'n gemeenskap waarin die broederskap van elke gelowige verwesenlik word.<sup>(1)</sup> Die stelling van Paulus dat daar in Christus „nog Jood nog Griek” is, is sekerlik nie bedoel om alleen betekenis te hê vir die hemel nie, maar moet alreeds vir die aardse lewe geld. Selfs die vurigste voorstander van rassevooroordeel sal seker ten minste toegee dat die verskil tussen rasse of tussen blank en swart in die hemel sal wegval!

As Paulus derhalwe leer dat daar in Christus nie meer Jood of Griek is nie, bedoel hy om op aarde, midde in die bestaande verhoudinge, 'n dinamiese beginsel te werp wat universeel in sy omvang is en op die Christendom die verpligting lê om op aarde 'n gemeenskap op te bou waarin die verskille wat bloot aards is nie meer sal bestaan nie of 'n al hoe meer ondergeskikte rol sal speel. Sodoende moet die Christendom getuie wees van daardie wêreld van God waarin die dinge wat alleen van die tyd is, geheel en al nie meer bestaan nie. Paulus bedoel hiermee dat die kerk in Christus 'n broederskap sal opbou waarin die heidense rasseverhoudinge en gesindhede wat stryd voer teen die gees van ware christelike broederskap, ondermyn en uiteindelik vernietig sal word.

---

(1) Rolston: The Social Message of the Apostle Paul... p.151.

\* Voetnoot: Waar die Sinodale Kommissie van die N.H. of G. Kerk van Suid-Afrika in sy verslag aan die sinode<sup>1)</sup> beweer dat: „..... die beleid van die kerk gegrond is op die beginsels van Gods Woord wat leer rasseapartheid en voogdyskap van die blanke teenoor die naturel .....” is dit geheel onskriftuurlik en vind hierdie bewering soos hier gestel, selfs nie eens steun in Paulus se konserwatiewe beginsel nie! 'n Beleid van gedwonge rasseapartheid sou ons binne die christelike kerk alleen op grond van baie gewigtige praktiese oorweginge kan regverdig. Ons eie rasseposisie in S.A. bied o.i. meer as genoegsame regverdiging vir 'n beleid van aptheid mits die verdere vereistes van chr. broederskap nie verloën word nie, en so 'n beleid deur chr. liefde geïnspireer is en nie deur rassese selfsug of 'n gevoel van rassesuperioriteit nie.

1) vgl. Agenda vir die Twintigste Sinode van die Ned. Herv. of Geref. Kerk van Suid-Afrika, 1944, p.57.

Dit is ook deurgaans die standpunt van die Nuwe Testament.

### 5. Die standpunt van die vroeë kerk:

Die vraag is nou hoe die beginsels van die christelike broederskap op hierdie terrein in die vroeë kerk toepassing gevind en tot openbaring gekom het. In hoeverre is die standpunt van die Nuwe Testament gedurende die eerste eeue gehandhaaf?

#### (a) Die vroeë kerk geheel universalisties:

Die beleid van die Ryk was, soos ons reeds aangetoon het, 'n strewe tot gelykmaking. Die Ryk het universalisme en kosmopolitisme bevorder en 'n besef van eenheid tussen mense uit baie verskillende volkere en rasse aangekweek.<sup>(1)</sup>

Die vroeë kerk het dieselfde pad as die Ryk opgegaan. Dit het soms skynbaar selfs verder as die Ryk gegaan in sy beleid van eenmaking. 'n Groot kenner soos Ramsay wys daarop dat die kerk in Asië bv. in sy eenheidstrewe die nasionale karakter onderdruk het: „The Christian Church in Asia Minor was always opposed to the primitive native character. It was Christianity and not the imperial government which finally destroyed the native languages and made Greek the universal language of Asia Minor.”<sup>(2)</sup>

Alle gegewens dui daarop dat die vroeë kerk die algemene neiging van die Ryk gevolg en in sy organisasie en groei dieselfde breë universalistiese weg opgegaan het. Die ras as sodanig het geen rol gespeel nie, en die opbou en handhawing van spesifieke volkere en rasse was nie deel van die christelike program nie. Dit was nie die Jood wat gestel is teenoor die Griek of die Scith teenoor die barbaars nie, maar die Christen teenoor die heiden, die geloof

---

(1) W.M. Ramsay: The Church in the Roman Empire... p.10.

(2) W.M. Ramsay: op oit. p.44.



teenoor die ongeloof.

Die heidendom is nie beskou as 'n saak van ras of nasionaliteit nie, maar van gees en karakter. Daar was hoegenaamd geen skeidsmuur tussen Griek en Jood nie. As iemand 'n Christen was, was hy volle lid van die gemeente afgesien van die volk of ras waaruit hy afkomstig was. Sy geloof het hom tot 'n broer gemaak. Dit het in so 'n mate die geval geword dat ongelowige mede-Jode spoedig nie meer deur Christen-Jode as broers aangespreek is nie. Daar was gedurende die eerste eeue nie 'n enkele gemeente wat op bewuste rassegrondslag georganiseer was nie. Dat dit met die groei van die kerk gebeur het dat sekere gemeentes soms byna uitsluitlik uit sekere rassegroepe bestaan het, is natuurlik vanselfsprekend. Maar die kerk was van die begin af volkome universalisties. Net so min as wat aparte kerke georganiseer is vir here en slawe of rykes en armes, is daar ooit aan gedink om aparte kerke te organiseer vir mense uit verskillende nasies. Hoe min betekenis ras in die gewone sin vir hierdie vroeë geloofsbroederskappe gehad het, kan ons in die kerkvaders ten oorvloede lees. Eerstens is die Vaderskap van God oor alle mense erken. Die sendingywer is gedra deur die lewende besef dat alle mense potensiële broers is, omdat daar een Vader van almal is. Dit beteken geensins dat die bestaan van aparte volkere of state veroordeel is nie - soms wel <sup>x</sup> maar die broederskap van die gelowiges het uit mense van alle rasse en volke 'n geloofseenheid opgebou. Die feit dat iemand tot 'n sekere volk of ras behoort, het hom geen voorkeur bo ander verseker wat lidmaatskap van die kerk betref nie. Niemand kon hom op die feit dat hy tot 'n sekere ras behoort, beroem nie.

---

\* Vgl. Tatianus: Orat. XXVIII en Tertullianus wat dikwels daarop wys dat Christene net één staat nl. die wêreld erken. Hieronder meer daaroor.

Die waarde van elke mens in Nuwe Testamentiese sin is ook hier gehandhaaf. Te midde van vervolginge het die kerk deurgaans uit één mond die gelykheid van alle mense as kinders van God bely. Alle mense is beelddraers van die één Skepper en sorder uitsondering voorwerpe van Sy genade.<sup>(1)</sup> Die aardse onderskeidings is nie op die natuur gebaseer nie maar is tydelik en toevallig. Die mens is altyd van groot waarde.<sup>(2)</sup> Almal is deur dieselfde God geskape. In Afdeling C, hoofstuk I, het ons reeds op hierdie uitsprake van kerkvaders in verband met die betekenis van die mens en die eenheid van alle gelowiges, en alle mense, gewys.

Die Jood sowel as die heiden is 'n broer van die Christen omdat hulle mense is, net soos hy. Hulle is die naastes van die Christen nog vóór hulle bekering, omdat ook hulle aan God behoort. Chrysostomos en andere wys daarop dat die morele kwaliteit van 'n mens sy betekenis en waarde beslis. Vir Tertullianus is die hele wêreld 'n republiek, 'n familie van Gods kinders.<sup>(3)</sup> Dit mag selfs gebeur dat diegene wat vandag deur ons bespot word omdat hulle afgode aanbid, God eendag met groter getrouheid as ons sal dien.

In hierdie broederskapsbeginsel kon rassepartikularisme geen plek hê nie. Rassevooroordele het vir die broederskap weggeval. Ons verwys weer na Justinus wat al heel vroeg hierdie feit beklemtoon.<sup>(4)</sup> "We who hated and destroyed one another, and would not make use even of the same fire with those of another tribe, because of their different customs, now, since the coming of Christ, live together, and pray for our enemies, and try to persuade those who hate us unjustly, that all who have lived in

---

(1) Lactantius: Div. Inst. V:15; Cyprianus: Ad Demetr.

(2) Ambrosius: Sermo 10 op Ps. CXVIII: "Magnum opus Dei es, homo," Basileios: Hom. op Ps. XXVIII.

(3) Tertullianus Apol: XXXVIII; XXXIX.

(4) Justinus: Apol. See Library of the Fathers: Justin Martyr, p.10.

accordance with the good precepts of Christ, may come to a good hope of obtaining from God the Ruler of all things the same reward as ourselves."

Ignatius,<sup>(1)</sup> Aristides,<sup>(2)</sup> Justinus,<sup>(3)</sup> e.a. beklemtoon herhaaldelik die universalisme van die Christendom. In Christus het die lig vir alle mense gedaag. Justinus sê teer dikwels die universalitiese voorspellings van die Ou Testament en beskou hulle as slaande op die Christendom wat vir alle volke en rasse tot heil is.<sup>(4)</sup> Hy pas dit spesifiek toe op die probleem van ras. Net soos Jakob vir die gespikkelde vee van Laban gewerk het, sê het Christus gearbei terwille van mense uit alle rasse wat in kleur en voorkoms verskil.<sup>(5)</sup> Dieselfde universalisme spreek baie sterk uit die brief aan Diognetus: Elke vreemde land is die vaderland van die Christen en elke vaderland 'n vreemde land. Hulle woon in die stede van Grieke en barbare en volg die gewoontes en kleredrag van die volke onder wie hulle woon.<sup>(6)</sup> Die groot sendingywer mik op niks minder as die bekering van alle nasies nie.<sup>(7)</sup>

Tertullianus praat van al die nasies wat uit die draaikolk van menslike dwaling opstyg na God.<sup>(8)</sup> Volgens hom is alle mense broers as gevolg van die wet van die een moeder natuur,<sup>(9)</sup> en die gelykenisse van die verlore skaap, die verlore penning en die verlore seun slaan nie op afvallige Christene nie, maar op onbekeerde heidene.

Ook vir Irenaeus is die Christendom universeel in soverre die kerk die hele wêreld tot sy arbeidsveld het.<sup>(10)</sup>

(1) Ignatius in sy brief aan Polycarpus: 1:2 et sq.

(2) Aristides: 15.

(3) Justinus: 1 Apol. XXIII:2; Dial. 11.

(4) Justinus: Dial. 120, 34, 121; 1 Apol XXXII: 1, 4 et sq.

(5) " : Dial. 134 δουλεύει μέχρι νῦν ὁ Χριστός... ἐδούλευσε καὶ τὴν μέχρι Σταυροῦ δουλείαν ὁ Χριστός ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸ γένους ποικίλων καὶ πολυειδῶν ἀνθρώπων.

(6) Ad Diognetus: V: 1, 4, 9 et sq. πων.

(7) Harnack: Mission and Expansion of Chr. Vol. I, p.94.

(8) Tertullianus: Marc. III: 20; Marc. IV:9.

(9) Tert. Apol. 39.

(10) Irenaeus: II:XVII:1; Irenaeus IV:XXXVI:6.



By Origenes groei hierdie universalisme aan tot 'n hoop op die verlossing van alle mense.<sup>(1)</sup> Clemens skryf selfs: "Laat die Athener die wette van Solon volg ... en die Spartanen die van Lycurgus, maar as julle julsself onder God stel is die hemel julle land en God julle wetgewer."<sup>(2)</sup> Bo alle bestaande wetgewing en voorvaderlike gewoontes het God die wet van die evangelie gestel.<sup>(3)</sup> Lactantius beklemtoon die gelykheid van alle mense voor God<sup>(4)</sup> en siteer met instemming die gedagte van Cicero dat wie sê dat ons respek moet hê vir burgers maar nie vir vreemdelinge nie, die gemeenskaplikheid van die mensheid vernietig. Sodra dit gebeur vergaan barmhartigheid, vrygewigheid en geregtigheid.<sup>(5)</sup> Arnobius val in die sterkste taal die sg. gode van volkere aan wat dan ten voordele van één volk 'n ander volk plunder en veronreg.<sup>(6)</sup> Eusebius meen dat alreeds die profete, hoewel in onduidelike taal, aangedui het dat die lig van Jesus deur die ganse Romeinse Ryk en op die hele mensheid sou skyn.<sup>(7)</sup> Cyprianus vertel aan Paternus dat dit die gewoonte van die Christene is om dag en nag tot God te bid, nie alleen vir hulleself nie maar vir alle mense.<sup>(8)</sup>

Die werke van Hippolytus is in dieselfde universalistiese gees geskryf.<sup>(9)</sup>

Hierdie en tallose ander uitsprake van die apostoliese en kerkvaders is meer as genoegsaam om die volkome universalistiese gedagtegang van die vroeë Christene onweerlegbaar vir ons weer te gee.

(b) Die vroeë kerk en die ontstaan van aparte nasies:

- 
- (1) Origenes: Celsus iii:9; viii:52.
  - (2) Clemens: Prot. X:108.
  - (3) Origenes: Celsus 11:52.
  - (4) Lactantius: Div. Inst. V:XIV:19 et sq.
  - (5) Lactantius: op cit. VI:vi:18-22.
  - (6) Arnobius VII:51; VII:9.
  - (7) Eusebius: D.E. VII:1.
  - (8) Cyprianus Act. Procons. 1.
  - (9) Hippolytus: Ant. 3.

Nou verwant aan hulle universalisme het die kerkvaders 'n sonderlinge beskouing gehuldig in verband met die ontstaan van aparte nasies. Hierdie beskouing het ook in 'n groot mate hulle verhouding tot die aparte nasies en rasse beïnvloed. Volgens hierdie opvatting wat ons na aanleiding van Deut. 32 : 8 et sq. dikwels in die christelike geskrifte van die eerste eeue aantref, sou God die grense van die aparte nasies vasgestel het volgens die getal van Sy engele.<sup>(1)</sup> Papias verhaal dat God 'n opdrag aan Sy engele sou gegee het om die aarde te bestuur, maar die reelings wat hul getref het sou verkeerd geloop het.<sup>(2)</sup> In sy Apoligia skryf Justinus breedvoeriger daaroor. Volgens hom sou God die hemel en die aarde gemaak en die aardse dinge aan die mens oorgegee en engele aangestel het om oor die mens te heers. Maar hierdie engele was ontrou en het gemeenskap met vroue gehad en so is kinders gebore wat duiwels was; later het hulle die menseras verslaaf en verlei en oorloë, owerspel en alle vorme van sonde laat ontstaan.<sup>(3)</sup> Hulle het ook wette ingestel wat net so sleg as hulself was.<sup>(4)</sup>

Athenagoras spreek dieselfde gedagte uit, maar volgens hom sou sommige engele getrou gebly het. Hy konsentreer meer op die „Prins van Materie“, die vernaamste bose gees, wat oorsaak van die sonde is.<sup>(5)</sup> Maar - en dit is belangrik - omdat die onderskeidings tussen rasse en die verdelings in aparte rasse volgens hierdie leer teruggevoer word na die distribusie van die menseras onder engele wat instrumente geword het van die Bose, word die onderskeidings self beskou as oorsaak van wanorde en sonde.<sup>(6)</sup>

---

(1) Justinus: Dial. 131.

(2) Papias: 4.

(3) Justinus: 2 Apol. V:2-4.

(4) Justinus: 2 Apol. IX:4.

(5) Athenagoras: Legat. 24 et sq.

(6) Justinus: 1 Apol. XIV:3.

Ons vind dieselfde idee in 'n verskeidenheid vorme ook by Irenaeus,<sup>(1)</sup> Clemens<sup>(2)</sup> Hippolytus,<sup>(3)</sup> Hermas,<sup>(4)</sup> Origenes,<sup>(5)</sup> en andere dwarsdeur die eerste drie eeue. Op die beswaar van Celsus, nl. dat nasionale gewoontes nie verander mag word nie omdat hulle deur engele ingestel sou wees, antwoord Origenes deur te erken dat dit wel so is, maar voer aan dat sommige tog nou verander moet word omdat hulle verkeerd is. Hy gaan dan voort om ook hierdie selfde teorie, ten opsigte van die ontstaan van aparte rasse, in 'n gewysigde vorm uiteen te sit: As gevolg van die mens se aanmatiging in die vlakte van Sinear, is die eenheid van taal die mens ontnem en is mense deur hardvogtige engele na verskillende dele van die aarde gelei.. Ooreenkomstig hulle meriete is hulle geneem na warm of koue, vrugbare of onvrugbare dele van die aarde. As gevolg van hulle sonde is hulle oorgegee aan hulle eie luste en misdade, sodat hulle versadig kon word van die sonde en dit haat. Daarom is dit dat nasionale gewoontes en gebruike dikwels boos is en deur die wette van Jesus vervang moet word.<sup>(6)</sup>

Die Christene beskryf hulself derhalwe as mense wat die voorvaderlike gewoontes verlaat het.<sup>(7)</sup> Dit spreek vanself dat rasse-eksklusiwiteit volgens hierdie verklaring nie in die gees van die vroeë kerk gepas het nie en as met sonde verbind en in stryd met Gods wette beskou is.

(c) Die vroeë kerk en kosmopolitisme:

By sommige vaders vind ons 'n sterk kosmopolitiese

---

(1) Irenaeus: III: XII: 9.

(2) Clemens: Stromat. VII: XI: 6.

(3) Hippolytus: Dan. III: IX: 10.

(4) Hermas: Vis. III: IV: 1.

(5) Origenes: Celsus IV: 8; V: 26; Princ. I. V. 2 et sq.

(6) Origenes: Celsus V: 25-32.

(7) Clemens: Protr. X; Paed. I: VII: 54; Tert. Ad. Nat. 1: 10; Origenes: Celsus VIII: 57; 1: 46, 52.



inslag. Dit spruit waarskynlik voort uit die Stoïcynse kosmopolitiese opvattinge, gepaard met die sterk Monoteïstiese beskouinge van die Christendom wat aangevuur is deur die algemeen gangbare opvatting omtrent die ontstaan van aparte rasse en nasies.

By ten minste twee van die vaders - Tatianus en Tertullianus - tref ons duidelike kosmopolitiese leerstellings aan. Tertullianus wys meer as eenkeer daarop dat die Christene alleen één staat, nl. die wêreld, erken.<sup>(1)</sup>

Hierdie nuwe en universele mensheid erken geen volk- of rassesseiding nie. Hy verbind die idee van die Christene, nl. dat die Christendom die nuwe en universele volk is, met die kosmopolitisme van die Stoïcynse\*. Maar dit is Tatianus wat die radikale kosmopolitisme verkondig.<sup>(2)</sup>

Omdat daar één God is moet daar één gemeenskaplike regering vir alle mense wees. Daar kan geen veelheid van heersers wees nie. Staat moet nie van staat geskeie wees nie en opvdeling moet absoluut universeel en gelyksoortig vir alle mense wees. Ook moet daar wat opvoeding betref, geen verskil gemaak word tussen die geslagte nie. Hy eis met ander woorde die onmiddellike toepassing onder aardse toestande van Paulus se groot woord dat daar nl. nòg Jood nòg Griek, nòg slaaf nòg vryman,<sup>(3)</sup> ens. is. Hy stel Paulus se radikale beginsel sonder om dit met sy konserwatiewe beginsel te balanseer: "Ek verwerp julle wetgewing", sê hy "daar moet net een gemeenskaplike regering vir alle mense wees." Sy radikalisme is die ligiese verbintenis van die skriftuurlike leer van die absolute heerskappy van God met die Stoïcynse leer van die natuur.<sup>(4)</sup>

(1) Tertullianus Apol. XXXVIII.

(2) Tatianus: Orat. XXVIII; XXIX; XXXII.

(3) Galate.

(4) H.S. Nash: The Origin of the Social Conscience, p.120.

\* Nulla magis res nobis aliena quam publica; unam omnium rempublicam agnoscimus mundum (Nothing is more alien to us than politics; we acknowledge but one universal state, the world). Tert. Apol. XXXVIII.

Dit is duidelik waarom hierdie idees, verbind met hulle beskouing van die ontstaan van aparte nasie, sommige kerkvaders daartoe gebring het om met min eerbied van die wette van die aparte nasies te praat. Tatianus kla daaroor dat daar net soveel wetskodes as aparte nasies is en dat dinge wat by een nasie veroordeel word by 'n ander as eerbaar beskou word.<sup>(1)</sup> Ook Origenes,<sup>(2)</sup> Tertullianus<sup>(3)</sup> e.a. skryf in dieselfde gees hoewel hul oor die algemeen die gesag van heersers erken en hul verpligtinge teenoor owerhede, vir sover die nie met hul christelike verpligtinge bots nie, eerbiedig en beklemtoon. Die gewone teenstelling is egter dié tussen die wette van volkere en die wet van God wat alleen eerbiedig moet word.<sup>(4)</sup> Sommige Christene het uitdruklik gesê dat hulle geen sekulere regering erken nie. Sulke beskouinge kom egter alleen sporadies voor en dui nie die hoofrigting aan nie.

Celsus (in sy aanvalle op die Christene) skryf dat as dit moontlik sou wees om al die inwoners van Asië, Europa en Griekeland - Grieke sowel as barbare - en almal tot die uiterste eindes van die aarde, onder een wet te bring (in plaas van opgesplits te wees in nasionaliteite), hy dit sou verwelkom. Maar hy verwerp die gedagte met die woorde: „Enigeen wat dit moontlik ag, weet niks.”<sup>(5)</sup> Hy impliseer daarmee duidelik dat Christene dergelike beskouinge gehuldig het. Origenes sê in sy antwoord dat dit miskien waar is dat so 'n resultaat nie vir hulle wat nog in die liggaam is, moontlik sal wees nie. Vir hulle wat van die liggaam verlos is sal dit wel moontlik wees.<sup>(6)</sup> Hy meen egter dat die kerk die Romeinse Ryk en die mensheid sal verenig en

---

(1) Tatianus: 29.

(2) Origenes: Celsus V:40; Princ. 11:IX:3 et sq.

(3) Tertullianus: Apol.

(4) Origenes: C. Celsus V:37; VIII:26; Hippolytus: Dan. III:XXIII:1; Clemens: Stromat. IV:IV:15.

(5) Origenes: Contra Celsum VIII:LXXII.

(6) Origenes: " " VIII:LXXII. Vgl. ook VIII:LXXV.

dat die verskillende state sodoende vervang sal word.

Die kerk sal 'n staat wees van 'n onverdeelde mensheid. Hy bly egter onseker of dit wel kan gebeur.

In watter mate die vroeë kerk wel daarin geslaag het om mense uit verskillende rasse tot 'n eenheid saam te bind, vind ons in die belangrike verwysing in die edik van Galerius. Hy doen nl. daar die erkenning dat Christene wel daarin geslaag het om die verskillende volkere deur hul voorskrifte tot 'n eenheid saam te bind.<sup>(1)</sup> Hy beskou hierdie beleid van hulle ewenwel as dwaasheid.

Ook by Hermas vind ons 'n belangrike verwysing na die vermoë van die Christendom om mense uit die mees verskillende nasies tot 'n geestelike en morele eenheid saam te snoer:<sup>(2)</sup> Die stene in die toring (d.i. die kerk) ingebou van die verskillende berge (nasies) is eers veelkleurig, maar nadat hulle ingebou is kry hulle dieselfde wit kleur.\*

#### 6. Samevatting:

Ons het in hierdie hoofstuk aangetoon dat die Christendom universalisties is en 'n beroep op alle mense doen, afgesien van die vraag tot watter volk of ras hulle behoort. Elkeen wat glo, onverskillig wie hy is, word 'n broeder. Daar is een God en Vader van alle mense. Die broederskap transcendeer rasseverskille geheel en al. In Christus is daar nog Jood nog Griek. Maar ons het ook aangedui dat groot en diepgaande kulturele en rasseverskille dit vir die Christendom noodsaaklik maak om by die toepassing van sy sosiale beginsels rekening met die konkrete situasies en met die werklike historiese toestande te hou.

(1) Eusebius: Hist. Eccles. VIII:17.7. Vgl. Kidd: Documents Illustrative of the History of the Church, Vol.I. p.181. vgl. ook Westcott: The Two Empires, p.184.

(2) Hermas; Similitude IX:IV en IX:XVII.: λαβόντες οὖν τὴν σφραγίδα μίαν φρόνησιν ἔσχον καὶ ἓνα νοῦν καὶ μία πίστις αὐτῶν ἐγένετο καὶ μία ἀγάπη....διὰ τοῦτο....ἡ οἰκοδομὴ τοῦ πύργου μία χροῖα ἐγένετο λαμπρά ὡς ὁ ἥλιος.



Dit is hier, soos op ander terreine, heeltemal onrealities om die radikale beginsel toe te pas sonder om die konkrete situasie en die bestaande historiese ordes in ag te neem. Aan die ander kant mag die eise van die broederskap nie ontken of afgewater word nie. Alle mense is immers gelyk voor God. Dit is hul werklike posisie. Alle praktiese maatreels moet derhalwe aangewend word om uitdrukking te gee aan die essensiële feit van broederskap in Christus. Met inagneming van die konkrete historiese situasie moet weë steeds gevind word om die eenheid in Christus op alle moontlike maniere te demonstreer en tot praktiese opening te laat kom.

Die vroeë kerk het gedurende die eerste drie eeue hoofsaaklik aan die Nuwe Testamentiese standpunt vasgehou met 'n neiging tot kosmopolitisme hier en daar. Die broederskapsgevoel was oorheersend. Dit is bo alle verskille beklemtoon. Die eenheid in Christus is steeds voorop gestel. Ons lees van geen rassebotsings in die vroeë kerk nie. Nasionalistiese strominge bly ondergeskik aan die essensiële broederskapsbesef. Daarby is dit noodsaaklik om daarop te let dat die vroeë kerk op hierdie terrein leerstellings verkondig het wat in 'n groot mate gelyke tred met die algemene rigting van die Romeinse Ryk gehou het.

T E R U G B L I K

Neem ons 'n terugblik oor ons studie as geheel kry ons die volgende beeld:

Die Agtergrond waarteen die Christendom met sy besondere broederskapsleer opgekom het, was dié van 'n groeiende universalisme en kosmopolitisme in die Grieks-Romeinse heidendom. Die ou nasionale godsdienste was in verval. Nasionale grense is uitgewis. Groot kosmopolitiese sentrums ontstaan dwarsdeur die uitgestrekte Romeinse Ryk. Daar is 'n vermenging van rasse en sedes op 'n ongekennde skaal. Die enge nasionale idees is oral in diskrediet. Die Hellenisme het veral op godsdienstige gebied, sy poorte oopgegooi vir oosterse invloede.

Die Romeinse Ryk het verkeersweë op 'n ongekennde skaal ontwikkel en sodoende vir die gewone mens wyer kontakte opgebou en sy uitsig geweldig verbreed. Dit blote feit dat binne daardie Ryk mense uit alle tale en volke tot één groot eenheid onder één heerser saamgebind is, het ook meegewerk om die gedagtes van mense in 'n universalistiese rigting te stuur. Die mensewêreld was nie langer afgebaken in klein nasionale groepies nie. Die idee van die eenheid en gelykwaardigheid van alle mense het vinnig veld gewen. Die feit dat daar één aardse heerser was het ook die idee dat daar één heerser in die hemel is, aanneemliker gemaak.

Maar dit was nie alleen politieke faktore en ontwikkelinge wat die neiging tot universalisme en die erkenning van die mens as mens beklemtoon en bevorder het nie. Die opkoms en groeiende invloed van die Stoïcisme in die eeue onmiddellik voor en na die koms van Christus het die algemene neiging tot universalisme en kosmopolitisme 'n geweldige stoot vooruit gegee. Die Stoïcyne het nie alleen wêreldburgerskap geleer en die waardeskatting van

die mens verhoog deur hul leer dat alle mense verwantskap met God en met mekaar het nie, maar hul het hierdie idees ingedra in die wetgewing en instellinge van die Ryk. Hul was die baanbrekers van die leer dat die mens, afgesien van ras en nasionaliteit, sekere essensiële regte het, bloot omdat hy mens is.

Die instroming van die oosterse misteriegodsdienste het verder meegewerk om die gedagtegang van die Hellenisme in 'n meer kosmopolitiese rigting te stuur en die individualisme te bevorder. Deur hierdie godsdienste is baie van die ou mure wat mense op grond van rasseverskille van mekaar geskei het, afgebreek. Die misteriegodsdienste het die idee van rasse gode en nasionale godsdienste, waarop soveel van die nasionale eksklusiwiteit van die antieke wêreld opgebou was, verder in onguns laat raak. Die mens as mens tree op die voorgrond. Hy begin in sy eie reg teenoor sy medemens en sy God staan.

By al hierdie faktore kom nog die Judaïsme van die diaspora met sy sterk proseliteringsaktiwiteite. Deur die beklemtoning binne die Grieks-Romeinse wêreld van die etiese Monoteïsme, het die Judaïsme in hierdie tydperk 'n bydrae gelewer wat vir die bevordering van die universalisme en as wegbereier vir die christelike broederskapsleer van groot betekenis was.

Daar was teen die begin van die christelike jaartelling 'n onmiskenbare neiging tot verbroedering binne die Romeinse Ryk. Hier en daar het iemand dit gewaag om daarvoor te pleit dat sêlfs die gedagte aan nasionale grense en aparte volke uitgewis moes word.

Maar al hierdie sporadiese stemme wat binne die Hellenisme vir die regte van die mens begin opgaan het, was nog magteloos teen die ou stelsels van die antieke wêreld. Die eeue oue prerogatiwe van bevoorregte groepe is maar nog steeds min of meer ononderbroke gehandhaaf.



Die handskrif was egter aan die muur. Die voortekens van 'n nuwe tydperk was in groot letters regoor die Grieks-Romeinse wêreld geskryf.

Toe is die Christendom op die verre grense van die Romeinse Ryk gebore. In die Christendom sou die neiging tot wyer menslikheid en broederskap wat alreeds in die antieke wêreld aan die opkom was, 'n wydheid van omvang, 'n diepte en 'n krag bereik, waarmee niks in die Hellenisme vergelyk kon word nie.

Nie alleen het die Christendom wyer menslikheid en broederskap met groot krag bevorder nie, maar Christus en die vroeë kerk het die broederskap van die mens ook op nuwe grondslae geplaas. Agter die christelike leer van broederskap lê daar diep en betekenisvolle beginsels. Net soos die Judaïsme leer ook die Christendom dat God enig, persoonlik en eties is. Hy is die Skepper van hemel en aarde. Maar die Christendom lê in heel besondere sin klem op daardie sy van Sy wese en werkzaamheid wat deur die woord "Vader" weergegee word. Dit is deur hierdie woord dat Jesus die besondere verhouding waarin God tot elke individuele lid van Sy volk staan, aandui. Vir die christelike broederskapsleer lê die allergrootste betekenis in hierdie naam van God. Vir die Christendom is "God is onse Vader" 'n sentrale gedagte. Dit is dan ook die grondgedagte van christelike broederskap - God is die Vader, die mens, insonderheid die gelowiges, almal Sy kinders - en so almal broers van mekaar. Vaderskap, kindskap en broederskap - hier het ons die stam en die takke wat daaruit groei. Die begrippe van kindskap en broederskap word so afgelei van die vaderskap van God. Die koninkryk van God word dan ook dikwels as 'n groot familie voorgestel. Anders as by die Stoïcynne is die verwantskap tussen God en die mens 'n geestelike en 'n etiese verwantskap.

Die vaderskap van God is in die Nuwe Testament veel voller en ryker van inhoud as in die Ou Testament. Seunskap was vir die Israeliet nie persoonlik nie en die individuele Israeliet het nie die reg gehad om homself 'n seun van God te noem nie. Christus het van die begin af duidelik laat blyk dat die idee van die vaderskap van God nie alleen vir Hom baie werklik was nie, maar dat dit die geliefkoosde vorm was waarin Hy aan God gedink het. In 'n algemene sin is God die Vader van alle mense. As Skepper en onderhouer van alles heers Hy nie alleen oor almal nie, maar is alle mense ook onder Sy besondere sorg en bewaring. Hierdie universele vaderskap van God stel Hom ook in noue betrekking tot die sondaar. Dit geld nie alleen die verlore skape van die huis van Israel nie, maar ook die mensheid. God is altyd Vader, al dwaal die mens weg. As Vader soek Hy die behoud van Sy verlore seuns en dogters. Sy vaderlike sorg en liefde gaan na alles en almal uit. Die algemene vaderskap van God is egter geensins die kenmerkende leer van die Nuwe Testament nie. In die Nuwe Testament is God insonderheid die Vader van die gelowiges.

Ook wat die leer van broederskap betref, is die prominente leer nie dié van 'n algemene broederskap van die mens nie, hoewel daar wel 'n algemene broederskap van die mens geleer word. Maar in die Skrif is die leer van 'n algemene broederskap net so min prominent as die leer van die algemene vaderskap van God. Die kenmerkende leer van die Nuwe Testament is die van 'n besondere broederskap: die broederskap van die gelowiges uit alle nasies. Wel is alle mense potensiele broers en moet alle mense as kinders van een Vader behandel word. Maar net soos Christus die deur is waardeur mense toetree tot die besondere verhouding van kindskap in die hemelse Vader,

is Christus ook die band waardeur gelowiges onderling, as seuns van een Vader, saamgesnoer word as broers. Die gemeenskap van die gelowiges maak die broederskap uit.

Die aard van hierdie christelike broederskap word verder aangedui deur die voorskrifte om mekaar lief te hê, om mekaar te vergewe en om mekaar in nederigheid te dien. Die christelike broederskapsleer lê vir die gelowige verpligtinge teenoor alle mense op.

Die wet van die liefde geld volgens Christus beslis vir alle mense. Selfs die vyand val nie buite die kring van die liefde nie. Terwyl Christus en Sy dissipels die woord „broeder” aan die medechristen gegee het, het hul die woord „naaste” aan die hele wêreld gegee.

Met hierdie ryke en omvattende leer van broederskap het die Christendom op die toneel van die antieke wêreld, waarin universalisme reeds aan die opkom was, sy verskyning gemaak. Dat die Christendom hom by die algemene neiging tot universalisme en 'n hoër waardeskatting van die mens sou voeg is vanselfsprekend, maar ook een van die mees betekenisvolle feite in die sosiale geskiedenis.

Ons het vervolgens in verband met die toepassing van sy broederskapsbeginsels in die aktuele lewe, die vraag gestel of the Christendom jensietig, diessietig, of beide is. Ons het daarop gewys dat die antwoord op hierdie vraag met die aard en wese van die koninkryk van God saamhang. Ons het aangedui dat die Christendom sowel jensietig as diessietig is en dat die uitdrukking „Die koninkryk van God” nie alleen op die uitwendige in die maatskappy slaan nie, maar eweseer op die inwendige lewe van die individu. Dit het betrekking nie alleen op die lewe op aarde nie, maar ook op die lewe hierna. Dit is 'n werklikheid in die teenswoordige sowel as in esgatologiese sin en het betekenis vir die hede en die toekoms. Dink ons daaraan dat



Jesus die lewe van bo sien en van binne benader, val die skynbare paradoks weg.

Ons het vervolgens gewys op die sosiale betekenis van die koninkryk van God. Die sosiale karakter van die koninkryk is duidelik in die uitkyk van die Nuwe Testament as geheel. Die christelike geloof begin by die individu, by persoonlike wedergeboorte, maar die groot leidende konsepsie is dié van die koninkryk van God. Die individu bly die uitgangspunt, maar hy vind sy verwesenliking alleen in die onderlinge verkeer en diens van die gemeenskap. Liefde tot God en die medemens maak volgens Jesus die ware godsdiens uit. Sosiale deugde word dwarsdeur die Nuwe Testament beklemtoon, hoewel die sosiale gedagte selfs in die sin waarin die koninkryk teenwoordig is, as nuwe-produk voorkom. Die wêreld van sosiale etiek lê in die gedagte van Jesus soos 'n eiland in die groter see van die godsdienstige lewe.

Ons het in verband met die toepassing van die christelike broederskapsleer in die praktyk ook verwys na die radikale en konservatiewe beginsel wat ten grondslag lê aan die verhouding van die christelike sosiale leer tot die bestaande instellings. Aan die één kant gord die Christendom die gelowiges aan om op aarde 'n gemeenskap op te bou wat na daardie volmaakte gemeenskap van God, waarin hulle lewe gewortel is en waarvan hulle burgers geword het in Christus Jesus, sal heenwys. Alle ander mindere ordes van die lewe moet beoordeel word vanuit die standpunt van hierdie geheel nuwe orde van die koninkryk van God. Alle bestaande instellings is met die sonde besoedel en maak deel uit van 'n sterwende wêreld.

Maar terselfdertyd dring die Christendom nie aan op die wegdoen van die bestaande ordes en instellings van die skepping en die geskiedenis waarbinne die sosiale lewe van die Christen geleef moet word nie. Die Christendom

verafgoed nie die bestaande ordes nie, maar beveel die Christen om die ordes te aanvaar en te erken dat hulle die wil van God verteenwoordig in soverre hulle die god-gegewe situasie uitmaak, waarbinne die Christen sy aardse lewe as volgeling van Christus moet uitleef.

Hierdie konservatiewe beginsel is gebasseer op die realiteit van 'n wêreld van sonde waarin God sekere ordes gestel het om die werkinge van die sonde te beperk. Dié ordes, wat niks anders is as die werklike feite wat die mens se gemeenskapslewe ten grondslag lê nie en waardeur mense op definitiewe maniere aanmekaar verbind is, verskil in hul historiese vorme of verskyninge van eeu tot eeu. Die christelike broederskap kom in elke eeu en in elke land tot stand te midde van hierdie bestaande vorme van gemeenskap. Daar is die gemeenskap tussen die geslagte waaruit families en rasse ontstaan... Daar is die gemeenskapsvorme wat ontstaan uit die strewe om te werk vir die bestaan. Daar is in die derde plek die grootste vorm van gemeenskap, naamlik die staat, wat daarna streef om vir die hele volk sekuriteit te verseker. Wat die houding van die Christen teenoor hierdie vorme van gemeenskap moet wees is één van die moeilikste probleme van die christelike etiek.

Ons het tot die slotsom gekom dat hoewel al hierdie vorme deur die sonde aangetas is, hul tog die dyke uitmaak waardeur God die werking van die sonde beperk.

Die Christen moet met albei hierdie sye - die positiewe en die negatiewe - van die bestaande instellings rekening hou. Hy moet te alle tye sy plek inneem binne die bestaande instellings maar dit nie verafgoed nie. Hy moet, terwyl hy sy plek in die bestaande ordes inneem, steeds die kwaad daarin veroordeel en daarna streef om 'n beter orde te verwesenlik. Terwyl hy hierdie ordes aanvaar moet hy teen hulle protesteer. Maar terwyl die gelowiges steeds op sy hoede moet wees om nie die

verbygaande ordes van familie, staat of volk as absolute ordes te verhef en te verafgood nie, moet hy hom tog neerlê by die bestaande instellinge. Die Christendom verenig in hom idealisme en realisme. Die gelowige, pynlik bewus van die diepgaande verskil tussen die huidige en die volkome orde, sal, terwyl hy die huidige instellinge aanvaar, nooit 'n blote handhawer wees van die bestaande instellinge en verhoudinge nie. Die Christendom, wat die wil van God in alles soek, mag nooit met die bestaande instellinge vereenselwig wees nie. Die gees van broederskap moet ingedra word in al die bestaande instellinge en feite van die lewe, en op dié wyse moet die Christen die bestaande ordes met 'n nuwe gees en gesindheid vul en só die realiteit verander en vernuut. Die metode wat die Christendom hierin volg is klaarblyklik nie geweldadige revolusie nie. Christus het nooit gewelddadige middels voorgestaan nie. Sy benadering was innerlik. Deur die mens innerlik te suiwer moet ook die maatskaplike instellinge gesuiwer en vernuut word. Deur 'n gemeenskap van gelowiges in die lewe te roep, wat deur Hom aan God die Vader verbind is en so die een aan die ander as broers, sou Jesus die samelewing van alle eeue, en alle sosiale verhoudinge en instellinge blywend beïnvloed. Deur hul gedrag en nie deur revolusie nie, sou die christelike gemeenskap die gees van waarheid, liefde, geregtigheid en broederlikheid indra in alle bestaande ordes. Deur die volmaakte orde van God altyd voor te hou in plaas van die status quo, sou die Christendom op alle terreine die bestaande instellinge uitdaag en van binne hervorm. Die gees van broederskap moet die lewe in al sy verhoudinge deurdring.

Op die vraag, in hoeverre die christelike broederskapsleer in die vroeë kerk van die eerste drie eeue toegepas is het ons tot die slotsom gekom dat dit bo enige



twyfel vas staan dat die vroeë kerk aan homself as 'n broederskap gedink het en dat alles in sy lewe en arbeid in die teken van 'n warm, lewende broederskapsbesef gestaan het. Hoewel die vroeë kerk nêrens radikaal en revolusionêr te werk gegaan het nie en steeds die bestaande ordes erken het, het hy sy broederskapsbeginsels in alle verhoudinge ingedra. Mense uit alle dele van die bekende wêreld is in een groot „fraternitatis” van liefde en geloof saamgebind of hul arm of ryk, slaaf of vryman was. Naas die woord „heilige” is „broeder” die algemeenste naam vir die medegelowiges.

Ons het in die vroeë kerk van die vóór-Constantynse tyd 'n morele hervormingsbeweging wat in krag en omvang enigiets oortref wat óf daarvoor óf daarna in die wêreld plaasgevind het. Ons het daarin ook 'n beweging wat deur liefde vir die medemens geïnspireer is soos die wêreld nooit tevore of daarna gesien het nie. Hierdie liefde het veral tot openbaring gekom in barmhartigheidsdiens aan die medemens. Selfs met die oordrywing van die christelike retorika van daardie eeue en ten spyte van feile, kort-sigtigheid en onvermoë wat die vroeë Christendom soms geopenbaar het, of die prestasies van ander groot hervormingsbewegings, bly die feit staan dat die vroeë kerk, wat die gees van ware broederskap betref, uitstaan bo enige morele of godsdienstige beweging waarvan die geskiedenis weet.

Die gees van broederskap in die praktyk was die uitvloeisel van die groot godsdienstige beginsels waarop die Christendom berus, naamlik die vaderskap van God, die kindskap en broederskap van die gelowiges en die potensiele kindskap en broederskap van alle mense. Die verhewe waarde wat die geringste mens in die oog van die Christendom gehad het, het met hierdie sentrale gedagtes saamgehang. Die vroeë kerk het op verskillende terreine bewys gelewer dat

sy broederskapsleer 'n lewende werklikheid vir hom was.

Ten opsigte van slawerny is die standpunt van die begin af ingeneem dat ook die gelowige slaaf 'n „broeder" is. In die christelike samekomste is die slaaf en sy heer as broeders en gelykes behandel. Gewese slawe het spoedig die hoogste kerklike ampte bekleed. Hoewel die vroeë kerk die bestaande instellinge eerbiedig het en nie 'n groot bevrydingsrevolusie aan die gang gesit het ten behoeve van die slawe nie, het hy 'n geheel nuwe gees in die instelling van slawerny laat posvat. Die slaaf en sy heer is voor God en in die praktyk vir broers gereken. Deur die broederlike gesindheid in die slawerny in te dra is die ergste wanpraktyke wat met die instelling gepaard gegaan het, veroordeel, en in 'n groot mate uitgeskakel. Ook die vrystellingsbeweging is grootliks bevorder, sowel deur gelowiges wat hul eie slawe vrygestel het as deur die grondbeginsels van die christelike broederskapsleer self, wat deurgewerk het. Slawerny in die antieke sin van die woord was geheel onmoontlik in christelike kringe of in 'n ware christelike atmosfeer.

Ook op 'n ander terrein het die broederskapsleer van die Christendom 'n weldadige en kragdadige invloed uitgeoefen, naamlik op die van rykdom en armoede. Die vroeë kerk het die geweldige jag na rykdom en gemaksug wat so algemeen was, betoel. Hy het nie persoonlike besit veroordeel nie. Maar deur groot groepe mense teoreties te laat glo aan die meerderwaardigheid van die hoër waardes van die lewe en hulle ook daartoe te beweeg om dit in die praktyk te glo en toe te pas, het die kerk 'n ongekende ywer vir mededeelsaamheid en barmhartigheidsdiens aan die gang gesit.

Die versameling van groot skatte of 'n lewe van weelde en gemaksug, terwyl die „broeder" arm en honger en ellendig

is, is in die skerpste taal deur die vroeë kerk veroordeel. Daar is baie luisterryke voorbeelde van christelike liefdediens en milddadigheid gedurende die eerste drie eeue. Hierdie milddadigheid is ook nie teenoor die medegelowiges alleen bewys nie, maar teenoor almal.

Omdat die waarde van die eenvoudigste mens deur die Christendom oneindig hoog gestel is, is skemas wat ons vandag nog met bewondering vervul, aan die gang gesit vir die leniging van menslike smart en behoefte. 'n Vlaag van vertedering het deur die wêreld getrek. En al was veel van die vroeë christelike barmhartigheidsdiens volgens ons moderne standaarde kortsigtig, doen dit aan die krag van die broederskapsbesef wat daardeur geopenbaar is, niks af nie.

Só sterk was hierdie broederskapsbesef dat dit selfs nie gestuit het voor die diep ingegrawe rasseverskille van die antieke wêreld nie. Die vroeë kerk het Jood en Griek, Scith en barbaar in één broederskap van geloof en liefde verenig. Dit het alle aardse verdelinge getranscendeer en mense uit alle nasies en rasse tot één geloofseenheid saamgebind.

Dat daar 'n skadukant aan die lewe van die vroeë kerk was val nie te betwyfel nie. As ons die morele toestande en sedelike verval op elke terrein van die Hellenisme in ag neem, is dit inderdaad verbasend dat die kerk gedurende die eerste drie eeue in hoofsaak aan sy eie beginsels getrou kon bly. Daar was sonder twyfel toen die einde van ons tydvak 'n gestadige daling in die standaard van christelike lewe. Die hoë idealisme van die primitiewe Christendom is nie ten volle gehandhaaf nie. In die vierde en vyfde eeue sou hierdie proses van verval verbasend vinnig toeneem. In hul ywer egter om die hoë standaarde van die Christendom te handhaaf, het groepe binne die kerk ook soms tot onge-sonde uiterstes gegaan.



Só is daar byvoorbeeld by Christene in hul reaksie teen die weelde en oordaad van die eeu soms 'n idealisering van die armoede. Persoonlike besit as sodanig is teen die einde van ons tydvak en veral later soms veroordeel.

As reaksie teen verkeerde seksuele gewoontes het daar in sommige christelike kringe 'n ongesonde afsku teen alle geslagtelike kontak en 'n idealisering van maagdelikheid ontwikkel met die daaropvolgende veragting van familiebande en verpligtinge. Vanaf die derde eeu groei asketiese neigings vinnig onder Christene aan en bereik in die vierde en vyfde eeue skokkende uiterstes.

In hul verset teen die oordrewe beklemtoning van ras en nasionaliteit in die Grieks-Romeinse heidendom, word daar soms deur Christene kosmopolitiese neiginge geopenbaar. Alleen één staat word erken. Alle nasionale onderskeidings sowel as die bestaan van aparte nasies is óf bevraagteken óf veroordeel.

Hierdie bogenoemde neigings wat aan ontwikkel was sou egter eers na ons tydvak die lewe van die Christendom in 'n groot mate ontsier.

Alles dui egter daarop dat tot aan die einde van die voor-Constantynse tyd die gees van die vroegste Christendom in hoofsaak gehandhaaf is. Die christelike broederskapsbesef is 'n sterk en lewende krag wat in alle menslike verhoudings indring en dit suiwer en met 'n nuwe gees besiel.

Die vrymoedigheid waarmee Eusebius en Lactantius aan die einde van ons tydperk na die hervormende krag van die Christendom verwys, is merkwaardig. Hulle roem nie alleen op die sedelike verheftheid van die Christendom nie, maar verwys na die onselfsugtigheid en die onderlinge liefde wat die christelike broederskap kenmerk. Hulle beweer selfs dat oor hierdie dinge nie geredeneer hoef te

word nie; geen bewyse of selfs ondersoek is daarvoor nodig nie. Dit is feite wat elkeen oral kan waarneem. Hierdie roem sou, as dit nie op maklik waarneembare feite berus het nie, lagwekkend gewees het.

Maar ook die historiese gegewens waaroor ons beskik, bevestig die essensiële waarheid van hierdie roemtaal van Lactantius en Eusebius.

Ten spyte van feile het die vroeë Christendom deur sy leer van broederskap daarin geslaag om mens aan mens te verbind op 'n wyse wat nuut en verrassend was, en wat in sy diepte en omvang enigiets in die geskiedenis oortref het.

BIBLIOGRAFIE.

- Alexander, A.B.D., M.A., D.D., -- Christianity and Ethics.  
A Handbook of Christian Ethics. London 1911.
- Angus, S., Ph.D., D. Litt., D.D. -- The Mystery Religions  
and Christianity. John Murray, London, 1925.
- Ante Nicene Christian Library -- Translations of the  
writings of the Fathers, down to A.D. 325.  
Edited by Rev. Alexander Roberts, D.D., and  
James Donaldson, L.L.D. T. & T. Clark,  
Edinburgh, M.D. CCCLXVIII.  
Vol I, The Apostolic Fathers.  
" II, Justin Martyr & Athenagoras.  
" III, Tatian etc.  
" IV, Clemens of Alexandria, Vol. I & II.  
" V, The Writings of Irenaeus.  
" X & XXIII, The Writings of Origen.  
" VIII, XI, XV, XVIII, The Writings of  
Tertullian.  
" XIX, The Writings of Arnobius.  
" XXI, XXII, The Writings of Lactantius.  
" XVII, Clementines and Apostolical  
Constitutions.
- Aurelius, Marcus -- The Meditations of Marcus Aurelius  
Translated from the Greek by J. Collier.  
Revised with introduction and notes by  
A. Simmern. Walter Scott, Ltd., London.
- Badenhorst, F.G. -- Die Rassevraagstuk: Academisch  
Proefschrift, Vrije Universiteit te Amsterdam,  
Door Francois Gerhardus Badenhorst.  
N.V. Noord-Hollandsche Uitgewers, Amsterdam, 1939.
- Barrow, R.H., M.A., B.Litt; -- Slavery in the Roman Empire.  
Methuen and Co., Ltd., London, 1928.
- Barth, Karl -- Das wort Gottes und die Theologie.  
E.T. The Words of God and the Word of Man.  
The Pilgrim Press.
- Bartlett, J.V., M.A. -- The Apostolic Age, Its life doc-  
trine, worship and policy.  
T.T. Clark, Edinburgh, 1926.  
Idem: The Biblical and Early Christian Idea  
or Property. (in "Essays by Various Writers")  
Macmillan and Co., London 1913.
- Bavinck, H, Dr. -- Gereformeerde Dogmatiek, Vols. II,  
III, IV.  
Idem: Verzamelde Opstellen (op gebied van  
Godsdienst & Wetenschap.)  
J.H. Kok, Kampen, 1921.
- Berdyaev, Nicolas -- The Fate of Man in the Modern World.  
The Student Christian Movement, London.  
Religion and Life Series.
- Berkhoff, L., B.D. -- Reformed Dogmatics. Wm. B. Eerdmans  
Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1937.
- Beyschlag, Dr. Willibald -- New Testament Theology.  
(Translated by Neil Buchanan) in 2 Vols.  
T. & T. Clark, Edinburgh, 1895.



- Bruce, A.B., D.D. -- St. Paul's Conception of Christianity.  
T. & T. Clark, Edinburgh, 1896.
- Brunner, Emil -- Het Woord en de Wereld. Geautoriseerde vertaling uit het Engelsch door A.L. Boeser. N.V. Boekhandel, W. Tenhave, Amsterdam.  
Idem: Das Gebot und die Ordnungen. (English translation by O. Wyon) The Divine Imperative. The Luttelworth Press, London, 1937.  
Idem: Justice and the Social Order. (Translated by Mary Hattinger) Lutterworth Press, London, 1945.
- Buffinga, Dr. N. -- Jesus Christus en het Menschenleven. Saamgesteld onder leiding van Dr. Buffinga. Tweede Druk, Amsterdam.
- Bury, J.B., M.A. -- The Students Roman Empire. (A History of the Roman Empire from its foundation to the death of Marcus Aurelius (27 B.C. - 180 A.D.)) Seventh Impression, John Murray, London, 1922.
- Bussell, F.W., D.D. -- Marcus Aurelius and the later Stoics. T. & T. Clark, Edinburgh, 1920.
- Bybel, Die -- Britse en Buitelandse Bybelgenootskap, Kaapstad, 1933.
- Cadoux, C.J., M.A., D. Litt., Oxon., M.A. D.D. London, Hon. D.D. Edinburgh -- The Historic Mission of Jesus. Luttelworth Press, London, 1941.  
Idem: The Early Church and the World. T. & T. Clark, Edinburgh, 1925.
- Calvyn, Johannes -- De Handelingen der Apostelen. vertaald door Ds. G. Wielenga. J.H. Kok, Kampen, 1900.
- Campbell, R.J., Rev., M.A. -- The New Theology, Sixth impression. Chapman and Hall, London, 1907. (S.A. Public Library)  
Idem: Christianity and the Social Order. George Bell and Sons, London, 1907.
- Carlyle, Rev. and A.J. -- A History of Mediaeval Political Theory in the West. Vol. I. Edinburgh and London (Blackwood) 1903.
- Carpenter, Rev. S.C. -- The Bible View of Life. Eyre and Spottiswoode, London, 1937.
- Case, S.J., -- The Social Origins of Christianity. The University of Chicago Press, 1927.
- Chantepié de la Saussaye, Dr. P.D. -- Het Christelyk Leven, Deel II. Derde Druk, Haarlem, 1923.
- Charles, R.H., D.Litt., D.D., -- Apogrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English Vols. I & II. Clarendon Press, Oxford, 1913.

- Christianity and the Crisis -- Edited by Dr. Percy Dearmer. Victor Coblanicz, Ltd., London, 1933.
- Clementines, -- Ante Nicene Christian Library. Vol.XVII.
- Cremer, Biblico -- Theological Lexicon of New Testament Greek, fourth edition, English translation by Urmick. T. & T. Clark, Edinburgh, 1895.
- Cumont, F -- The Oriental Religious in Roman Paganism (authorised translation) The Open Court Publishing Co., Chicago, 1911.
- Dalman, Gustaf -- The Words of Jesus. (Authorised English version by D.M. Kay B.D. BSc.) T. & T. Clark, Edinburgh, 1909.
- Davidson, W., M.A., L.L.D. -- The Stoic Creed. T. & T. Clark, Edinburgh, 1907.
- Dearmer, Dr. Percy -- Christianity and the Crisis. (edited by Dr. P. Dearmer) Victor Coblanicz Ltd., London, 1933.
- Deissmann, A., -- St. Paul, A Study in Social and Religious History. Translated by L. Strachan, M.A. Hodder & Stoughton, London, MCMXII.  
Idem: Licht vom Osten (Light from the Ancient East) translated by L. Strachan, M.A. Hodder & Stoughton, London, 1911.
- De Pressense, E., D.D. -- The Early Years of Christianity. (Vol. I - IV) Translated by Annie Harwood Holmden, 4th edition. Hodder & Stoughton, London, MD. CCCLXXXIV.
- Didache -- The Teaching of the Twelve Apostles. Hitchcock & Brown.
- Dill, Samuel -- Roman Society from Nero to Marcus Aurelius. Macmillan & Co., Ltd., London, 1925.
- Döllinger, John J.I., D.D., D.C.L. -- The Gentile and the Jew. An introduction to the history of Christianity. Translated from the German by N. Darnell; in two volumes. Second edition, London, 1906.
- Edersheim -- The Life and Times of Jesus The Messiah by Alfred Edersheim M.A. Oxon., D.D., Ph.D. in two Volumes. Eighth Edition, Longmans Green and Co., London, 1894.
- Encyclopedia of Religion and Ethics -- Edited by J. Hastings. T. & T. Clark, Edinburgh, 1922.
- Epictetus -- The Golden Sayings of Translated by H. Crossley. Harvard Classics, Vol. II.
- Eusebius, Bishop of Caesarea -- The Ecclesiastical History and Martyrs of Palestine. Translated with introduction and notes by H.J. Lawlor D.D., Litt. D., and John E.L. Oulton, B.D., Vols. I & II. Macmillan & Co., London, 1928.



- Farrar, The Rev. F.W., D.D., F.R.S. -- Seekers after God.  
Macmillan & Co., London, 1875.  
Idem: Social & Present Day Questions.  
Third edition, Hodder & Stoughton, London, 1903.
- Filson, Floyd V. -- One Lord, One Faith.  
Westminster Press, Philadelphia, U.S.A. 1943.
- Gibbon, E., -- The Decline and Fall of the Roman Empire.  
London 1888.
- Glover, T.R. -- The Conflict of Religions in the Early  
Roman Empire, 8th edition.  
Methuen and Co., Ltd., London 1919.  
Idem: The Jesus of History.  
Student Christian Movement, London, 1923.
- Gore, Charles, D.D., D.C.L., L.L.D., -- Christ and  
Society. Halley Stewart Lectures.  
George Allen and Unwin Ltd., London, 1927.  
Idem: The Philosophy of the Good Life.  
Gifford Lectures, 1929 - 1930.  
John Murray, London.
- Greydanus van Leeuwen -- Kommentaar op het Nieuwe Testa-  
ment, veral „Galat n" en „Romeinen".  
H.A. van Bottenburg, Amsterdam.
- Griffith, Gwilym O. -- Racialism and World Faith.  
Lutterworth Press, London & Redhill, 1942.
- Groenewald, E.P. --  $\kappa\omicron\upsilon\nu\alpha\upsilon\iota\alpha$  (Gemeenskap) by Paulus.  
Akademiese Proefskrif.  
Vrye Universiteit te Amsterdam, 1932.
- Guignebert, C. -- The Jewish World in the Time of Jesus.  
(Translated by S.H. Hooke).  
Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., Ltd.,  
London, 1939.
- Gwatkin, H.M. -- Early Church History (to A.D. 313)  
Vols. I & II.  
Macmillan & Co., Ltd., London, 1909.
- Hall, T.C., D.D. -- History of Ethics within Organised  
Christianity.  
T. Fisher Unwin, London, 1910.
- Harnack, Adolf -- The Mission and Expansion of Christianity  
in the first three centuries. (Translated by  
J. Moffat B.D., D.D., second enlarged and  
revised edition, Vols. I & II.  
Williams and Norgate, New York, 1908.  
Idem: What is Christianity? Translated into  
English by T.B. Saunders, second edition.  
Williams and Norgate, London, 1901.
- Harper, J.W., D.D. -- Christian Ethics and Social Progress.  
James Nisbet & Co., London, 1912.
- Hastings -- Dictionary of the Bible. Vols. I & II.  
Idem: Encyclopedia of Religion and Ethics.  
T & T Clark, Edinburgh: 1922.



- Hatch, E., M.A., D.D. -- The Hibbert Lectures, 1888.  
Third edition (1891).  
Williams and Norgate, London.  
Idem: The Organisation of the Early Christian Churches, second edition (revised).  
Eight Lectures. Rivingtons, London, 1882.
- Herzog -- Encyclopedia of Biblical, Historical, Doctrinal and Practical Theology, Vol. III. Edited by Prof. Schaff, D.D., L.L.D.  
Edinburgh, 1884.
- Inge, W.R. -- Society in Rome under the Caesars.  
John Murray, London, 1888.  
Idem: Christian Ethics and Modern Problems.  
Hodder & Stoughton Ltd., London, 1931.
- International -- The Standard Bible Encyclopedia.  
James Orr, M.A., D.D., General Editor. Vols. IV, V.  
The Howard Severance Co., Chicago, (1930).
- Jackson, Foakes, D.D. -- Josephus and the Jews. (The Religion and History of the Jews as explained by Flavius Josephus)  
Macmillan and Co. Ltd., London, 1930.  
Idem: (Kirsopp Lake) The Beginnings of Christianity, Part I Vols. I & II. Edited by F.J. Foakes Jackson, D.D. and Kirsopp Lake D.D.  
Macmillan and Co., Ltd., London, 1922.
- Jansen van Rensburg, J.P. -- The Relative Strength of the most important Oriental Religions and their influence on Roman Life up to the end of the third century A.D.  
Akademiese Proefskrif, Universiteit van Stellenbosch.
- Jonkers, E.J. -- Economische en Sociale Toestanden in het Romeinse Ryk (Blykende uit het Corpus juris).  
Proefschrift - Wageningen 1933.
- Kidd, B.J. D.D. -- Translations of the Christian Literature (series VI. Select Passages) Documents illustrative of the History of the Church.  
Vol. I (to A.D. 313.)  
The Macmillan Co., London, 1920.
- Kittel, Gerhard, -- Theologisches Wörterbuch Zum Neuen Testament. Band I.
- Lake, Kirsopp and F.J. Foakes Jackson -- The Beginnings of Christianity.  
Macmillan and Co., St. Martin's Street, London.  
1922, (2 Volumes).
- Lange, John Peter, D.D. -- Lange's Commentary. The Acts of the Apostles, - A Commentary on the Holy Scriptures. (Translated by Philip Schaeff, D.D.)  
T. & T. Clark, 1866.
- Latourette, K.S. -- A History of the Expansion of Christianity Vol. I. The First Five Centuries.  
Eyre and Spottiswoode, London, 1944.

- Lecky, W.E.H. -- History of European Morals - from Augustus to Charlemagne - Two Volumes in one. Longmans, Green and Co., London, 1913.
- Library of the Fathers -- The Works now extant of S. Justin The Martyr. Translated with notes and indices, J.H. and Jas. Parker, Oxford. M.D. CCCLXI.
- Ook Chrysostomos : Homilies on Romans.
- " " St. Matthew 1 & 11.
- " " Corinthians 1 & 11.
- " " Galatians & Ephesians.
- " " Phillipians Colossians and Thess.
- St. Augustine Vols. 1 - 10.
- Lightfoot, J.B., D.D., D.C.L., L.L.D. -- The Apostolic Fathers. Edited and compiled by J.R. Harmer M.A. London, Macmillan & Co., 1891.
- Idem: Commentary on Galatians and Ephesians.
- Idem: Dissertations on the Apostolic Age. London, Macmillan & Co., 1892.
- Lindsay, T.M., D.D. -- The Church and the Ministry in the Early Centuries. Hodder & Stoughton, London, 1903.
- Loewe, H. -- Judaism and Christianity, Vol. II. edited by H. Loewe. The Sheldon Press, London, 1937.
- Luthardt, E. -- The Moral Truths of Christianity. Translated by Sophia Taylor. T. & T. Clark, Edinburgh, 4th Edition.
- Maclaren, A. -- Expositions of the Scriptures (St. Luke).
- McGiffert, A.C., P.H.D., D.D. -- A History of Christianity in the Apostolic Age. (Third impression). Edinburgh, T. & T. Clark, 1914.
- Moffat, J., Hon. D.D., D. Litt. -- The First Five centuries of the Church. London, Hodder & Stoughton, 1938.
- Idem: The Approach to the New Testament. (The Hibbert Lectures, second series.) Hodder & Stoughton, London, MCMXXI.
- Mommsen, T. -- The History of Rome. (Translated by W.R. Dickson, D.D., L.L.D.) Macmillan & Co., London, 1908.
- Idem: The Provinces of the Roman Empire. Vols. I & II.
- Montefiore -- The Hibbert Lectures, 1892. Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of the Ancient Hebrews. Williams and Norgate, Oxford, 1897.
- Moulton G.P., and Milligan J.H. -- The Vocabulary of the Greek New Testament, illustrated from the Papyri and other non-literary Sources, Part I. Hodder & Stoughton, London.



- Nash, H.S. -- The Genesis of the Social Conscience.  
The Macmillan Co., London, 1907.
- Neander, Dr. A. -- General History of the Christian Religion and Church. Vol. I.  
(Translated from the German by Joseph Torrey.)  
Edinburgh, M.D.CCCLI.
- Nitti, F.S. -- Catholic Socialism. (Translated from the second Italian edition by M. Mackintosh with an introduction by D.G. Ritchie, M.A.  
London, Swan, Sonnenschein & Co., 1895.  
(S.A. Public Library.)
- Nock, A.D. -- Conversion (The Old and the New Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo.)  
Oxford, Clarendon Press, 1933.
- Oesterley, O.W.E. -- Judaism and Christianity. Vol. I. (The Age of Transition). Edited by O.W.E. Oesterley.  
London, The Sheldon Press, 1937.
- Oldham, J.H., M.A. -- Christianity and the Race Problem.  
Association Press, New York, 1924.
- Orr, James -- The Christian View of God and the World. (The Kerr Lectureship)  
Edinburgh, Andrew Elliot, 1893.
- Osborn, Andrew -- Christian Ethics, Oxford University Press, London, 1940.
- Peabody, P.G., -- Jesus Christ and the Social Question.  
Macmillan & Co., London, 1902.
- Plummer, H. -- The International Critical Commentary. (St. Luke)
- Ramsay, Sir W.M., M.A., L.L.D., D.C.L. -- The Church in the Roman Empire (Before A.D. 170)  
Tenth Edition. Hodder & Stoughton, London.  
Idem: Historic Commentary on the Galatians.  
Idem: Pictures of the Apostolic Church. (Its Life and teaching)  
London 1910, Hodder & Stoughton.  
Idem: St. Paul: The Traveller and the Roman Citizen.  
Hodder & Stoughton, London, 1905.
- Rex, Louis, V. -- Die Oorgang van die Joodse tot die Christelike Etiek.  
Akademiese proefskrif, Universiteit van Stellenbosch, 1937.
- Rolston, Holmes Th. D., D.D. -- The Social Message of the Apostle Paul.  
John Knox Press, Richmond, Virginia, 1942.
- Schmidt, C. -- The Social Results of Early Christianity. Translated by Mrs. Thorpe.  
London, Sir Isaac Pitman & Sons, Ltd., 1907.



- Schürer, E., D.D., M.A. -- A History of the Jewish People in the time of Jesus Christ. Div. II, Vol. II. Translated by Sophia Taylor and Rev. Peter Christie. T. & T. Clark, Edinburgh, 1885.
- Schweitzer, A. -- The Mystery of the Kingdom of God. (Translated with an introduction by Walter Lowrie) A. & C. Black, Ltd., London, 1925.
- Scullard, H.H. M.A., D.D., -- The Ethics of the Gospel and of Nature. London, Student Christian Movement, 1927.
- Seeley, R., Ecce Homo, -- A Survey of the Life & Work of Jesus Christ. Eighteenth Edition. Macmillan & Co., London, 1885.
- Slotemaker de Bruine, J.R. -- Christelyk Sociale Studien. Deel I (Christelyk-Sociaal) Zesde druk. G.J.A. Ruys, Utrecht, 1923.
- Smeenk, -- Christelyk Sociale Beginselen, Uitgawe van J.H. Kok, N.V., Kampen, 1934.
- Smith, Robertson -- Lectures on the Religion of the Semites. Third Edition. A. & C. Black, London 1937.
- Smith, William -- Ecce Deus : Studies in Primitive Christianity. London, Watts & Co., 1912.
- Streeter, B.H. (Editor) -- The Spirit. Macmillan & Co., London, 1922.
- Temple, William -- Christ's Revelation of God. Three lectures of W. Temple. Student Christian Movement Press, Religion and Life Series, London, 1934.
- Troeltsch, E. Dr. Theol. -- Die Soziallehren der Christlichen Kirchen Und Gruppen. Dritte Auflage, Tübingen, 1923.
- Tucker, T.G., Litt., D., Camb., Hon.Litt.D., Dublin -- Life in the Roman World of Nero and St. Paul. The Macmillan Company, New York, 1922.
- van der Merwe, N.J. -- Die Sosiale Prediking van Jesus. Akademiese Proefskrif. Vrye Universiteit van Amsterdam.
- van Leeuwen, Greydanus -- Kommentaar op het Nieuwe Testament, veral Galaten en Romeinen.
- von Weizsäcker, C., -- The Apostolic Age of the Christian Church. (Translated by J. Millar, B.D.) Vols. I & II. Williams & Norgate, New York, 1894.
- Vryman, L.C. -- Slavenhalers en Slavenhandel. Amsterdam 1937, P.N. Kampen & Zoon.

- Walker, George, D.D. -- The Idealism of Christian Ethics.  
The Baird Lecture, 1928  
T. & T. Clark, Edinburgh, 1929.
- Weiss, Dr. B. -- Biblical Theology of the New Testament.  
(Translated from the third revised edition  
by Rev. David Eaton, M.A.) Vol. I.  
T. & T. Clark, Edinburgh, 1892.
- Wendt, H., D.D. -- The Teaching of Jesus.  
Translated by the Rev. John Wilson, M.A., in  
two Volumes.  
T. & T. Clark, Edinburgh, 1893.
- Westcott, B.F., D.D., D.C.L. -- Social Aspects of  
Christianity, London & Cambridge.  
Macmillan & Co., 1887.  
Idem: The two Empires. (The Church and the  
World)  
Macmillan & Co., London, 1909.
- Westerinck, H. -- Het Koninkryk Gods by Paulus.  
Academisch Præefschrift (Vrye Universiteit van  
Amsterdam) Hendrik Jan Westerinck M.C.M.  
XXXVII. Schipper J.O., Hilversum.
- Wundt, W. -- Ethical Systems. (Translated by M.F.  
Washburn) Messrs. George Allen & Co., Ltd.,  
London, 1911.
- Zahn, T. -- Die Apostelgeschichte des Lucas. Erste  
Hälfte. Kap. 1 - 12.  
Ausgelegt von Theodor Zahn, Leipsig, 1922.